

**BERICHTE ÜBER DIE VERHANDLUNGEN DER SÄCHSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG**

Philologisch-historische Klasse

Band 98 · Heft 5

PAUL THIEME

**·STUDIEN ZUR
INDOGERMANISCHEN WORTKUNDE
UND RELIGIONSGESCHICHTE**

1 9 5 2

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. November 1950
Manuskript eingeliefert am 9. Mai 1951
Druckfertig erklärt am 18. April 1952

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH., Berlin NW 7, Schiffbauerdamm 19

Lizenz-Nr. 202 • 100/58/51

Satz und Druck der Buchdruckerei F. Mitzlaff, Rudolstadt/Thür. V/14/7 (1046)

Bestell- und Verlagsnummer 2026/98/5

Preis: DM 9,50

Printed in Germany

Inhalt

I. N e k t a r	Seite
1. <i>νέκταρ</i> — ein Kompositum: * <i>nek</i> f. + * <i>it</i>	5
2. Die vedischen Komposita auf <i>-túr</i> „hinübersetzend“	5
3. Die Wurzel * <i>nek</i> „zunichte werden“	6
4. <i>νέκ-ταρ</i> „das über die [Todes-]Vernichtung Hinwegrettende“ — ein Rest idg. Dichtersprache	11
	14
II. A m b r o s i a	15
1. Die Problematik der homerischen <i>ἄμβροτος</i> , <i>ἀμβρόσιος</i> und <i>ἀμβροσίη</i>	15
2. <i>ἀμβρόσιος</i> „Lebenskraft enthaltend“ — abgeleitet von * <i>āmbrotos</i> n. = ved. <i>amṛta</i> n. „Lebenskraft“	17
3. <i>ἄμβροτος</i> I = ved. <i>amṛta</i> „Lebenskraft spendend“; <i>ἀμβροτος</i> II = ved. <i>amṛta</i> „unsterblich“	21
4. Idg. * <i>h₁mṛto-</i> a) „nicht tot, lebendig“, b) „unsterblich“; idg. * <i>h₁mṛto-</i> n. „Lebenskraft“	25
5. Hom. <i>ἀμβροσίη</i> — Abstraktum zu * <i>āmbrotos</i> „nicht tot, lebendig“, entspricht ved. <i>amṛta</i> n. „Lebenskraft“	28
6. Die in hom. <i>ἄμβροτος</i> , <i>ἀμβρόσιος</i> , <i>ἀμβροσίη</i> spürbare Konnotation des Wunderbaren — Neuerung vorgriechischer Dichtersprache	29
7. Das idg. System der Stammformen <i>m̥b̥h₁rtō-</i> , <i>mṛtō-</i> , <i>h₁mṛtō-</i> und ihrer Bedeutungen	30
8. Kurze Skizze des Schicksals des alten Systems im Griechischen und Indischen	33
III. H a d e s	35
1. * <i>Aíδης</i> „Gott Hades“	35
2. * <i>Aíδ-</i> „Jenseits, Totenwelt“	37
3. <i>ἄιδ-</i> f. „Unsichtbarkeit“ (E 845) < idg. * <i>h₂uid-</i> f.	40
4. * <i>Aíδ-</i> f. „Jenseits“ < * <i>ā-īd-</i> < idg. <i>sm̥uid-</i> f. „Sichzusammen- finden [mit den Ahnen]“	42
5. Spuren einer idg. Vorstellung vom Jenseits als Wiesenaue bei Homer, im RV. und im Avesta	46

6. Die grammatische Analyse der griech. <i>ἄιδ-</i> , <i>*Αἰδ-</i> , <i>*αἰδ-</i> , <i>*Αἰδης</i> , <i>*Αἰδης</i> und ihre Bedeutungsentwicklung in geschichtlicher Zeit .	50
7. Das Totenwasser als Zug des idg. Jenseitsbildes und seine Rolle beim Eide	52
IV. Die Totenseele	55
1. Benennungen der Seele in den idg. Sprachen	55
2. Avestisch <i>urvan</i> „Seele“, <i>urvarā</i> „Saatpflanze“, ved. <i>urvārā</i> „Saat“ .	56
3. Hom. <i>εἰρώερε</i> - < <i>*εἰρώερε</i> - (<i>ᾠρώερε</i> -, <i>κηρώερε</i> -, <i>κητώερε</i> -) . . .	59
4. Idg. <i>*uern/uru</i> und <i>*uru-en-</i> „Totenseele“	61
V. H e k a t o m b e	62
1. Kritik der Erklärungen von <i>ἑκατόμβη</i> als „aus 100 Rindern bestehendes Opfer“ oder „Herde von 100 Rindern“	62
2. <i>*ἑκατόμβ-ā</i> — Feminin eines Bahuvrihi „100 Rinder gewinnend“ .	65
3. Vedische Bahuvrihi mit den Hintergliedern <i>-gu</i> oder <i>-gva</i> „...Rinder gewinnend“	67
4. Das adjektivische <i>*ἑκατόμβ-ā</i> bezeichnet den Begriff <i>δαῖς</i> f. „[Opfer-]mahl“	68
5. <i>τελήερε</i> - neben <i>ἑκατόμβη</i> < <i>*τελέερε</i> - „in Abteilungen abgehaltene [Opfermahlzeit]“ (<i>δεύροερε</i> -, <i>θυγέρε</i> -, <i>αἰπίερε</i> - usw.) . .	70
6. Die Rolle der Hekatombe bei Homer und das Wohltandsopfer im RV. und Avesta	72

I. Nektar

1. Der von PRELLWITZ, Et. Wb.^{1 u. 2} vertretenen Auffassung von *νέκταρ* als einem Kompositum aus **nek* „Tod“ und einer Form der Wz. **l̥ē* „überwinden“, die schon J. GRIMM, Deutsche Mythologie 264 vorbereitet hatte, als er etwas lakonisch und den Sinn von *-ταρ* verfehlend schrieb: „*νέκ-ταρ necem avertens*“, ist ganz neuerdings J. B. HOFMANN, Et. Wb. des Griechischen (1950) wieder beigetreten¹). Auch ich halte sie für richtig. Da aber ED. SCHWYZER in der Griechischen Grammatik (I 424, Anm. 6) ihr skeptisch gegenübersteht und die von H. GÜNTERT, Kalypso 161 ff. stammende Deutung als *νε-κταρ* „Nicht-Tod“ — aus einem sonst vor Konsonanten im Griechischen nicht nachweisbaren *νε-* „nicht“ (SCHWYZER, o. c. I 431 [2 a α 1]) und einem nach der Hesychglosse *κτέρες: νεκροί* frei gebildeten **κταρ* n. Tod²) — sowie eine weitere als *νεκ-ταρ* „Todestrank“ (ein neutrales Nomen agentis mit dem Suffix *-tr*), die eine nicht unmögliche, aber immerhin recht komplizierte religionsgeschichtliche Interpretation verlangen würde, zur Erwägung stellt, ist es vielleicht nicht überflüssig, die GRIMM-PRELLWITZsche Erklärung nach der Seite der Form und der Bedeutung genauer zu formu-

¹ Der auf H. GÜNTERT, Kalypso 161, zurückgehende Alternativvorschlag mit einer Wurzel *tr̥d* „zerstören“ als Hinterglied zu rechnen, scheint mir abwegig. Trotz GELDNER, Ved. Studien III 26 ist die Bedeutung von *tr̥d* gewißlich nur „bohren, aufbohren“. Auch an *τρίβω* „reiben, aufreiben“ (vgl. u. S. 10, Anm. 3) ist nicht zu denken. Weder „den Tod durchbohrend“ noch auch „den Tod aufreibend“ ergibt eine tragfähige Bedeutungsgrundlage für die Bezeichnung des lebenspendenden Göttertranks.

² GÜNTERTS Meinung, dieser Deutungsversuch habe den Vorzug, „nur mit im Griechischen selbst üblichen (sic!) Wortformen auszukommen“, kann ich nur als eine wunderliche Selbsttäuschung würdigen.

lieren. Ich glaube, daß sie damit „die innere Überzeugungskraft“ gewinnen wird, die ihr nach GÜNTERTS Urteil noch fehlt.

Ein gewichtiges Wort zu ihren Gunsten spricht die Tatsache, daß ein der Wurzel *tṛ* gleiches Verbaladjektiv als Hinterglied eines Determinativkompositums in der ältesten indischen Dichtersprache reichlich belegt ist: *ap-túr*, *rajas-túr*, *vr̥tra-túr* usw. Der formale Unterschied, daß wir im Indischen den Reflex eines Elementes *-tṛ*, im Griechischen den eines *-tr̥* haben, ist wohl im Licht der indischen Entsprechung *vi-bhū* m.: *vi-bhú* n. (WACKERNAGEL, Aind. Gramm. III § 101 c) zu beurteilen. Um alten Ablaut handelt es sich nicht, sondern, wie F. SOMMER, I F. XXXVI 199 ff., insbes. 210 gesehen hat, um flexivische Neubildungen¹): *vék-taq* würde allerdings zeigen, daß diese schon in gemein-indogermanischer Zeit ihren Anfang genommen hätten. Der Akzent von *vék-taq* versteht sich ohne weiteres durch Zurückziehung bei der Substantivierung des Adjektivs gemäß SCHWYZER, Gramm. I 420. Insbesondere vgl. *δάμαρ* „Gattin“ < **d^om-rt* „das Haus[-wesen] ordnend“ (W. SCHULZE, Kl. Schriften 304).

2. Die Schwäche der PRELLWITZschen Argumentation (o. c.²) liegt darin, daß er sich, unzureichend beraten von UHLENBECK, Et. Wb. d. ai. Sprache s.v. *ap-túr*, über die Bedeutung des Elementes *-túr* in *ap-túr* usw. nicht klar war. Sie war, jedenfalls für *ap-túr* und *rajas-túr*, durch die Diskussion OLDENBERGS, GGA. 1889, S. 4 f. längst festgestellt²). Da auch GELDNERs Übersetzung die in Frage kommenden Ausdrücke nicht immer mit wünschenswerter Schärfe und ohne die gebotene Konsequenz wiedergibt³), will ich sie ganz kurz erläutern.

¹ Die früher von WACKERNAGEL gelehrte Erklärung der Kürzen in *vibhú* usw. (o. c. I § 83 b, § 84; II § 42 b) nach dem „J. SCHMIDTschen Gesetz“ wird o. c. III § 101 d ausdrücklich zurückgenommen.

² Im Anschluß an BERGAIGNE, JA. 1884, t. III 226 f. und im Widerspruch gegen FISCHER, Ved. Studien I 122 ff.

³ Z. B. *ap-túr* „die Gewässer überschreitend“ (oder ähnlich): II 21, 5; III 27, 11; III 51, 2; III 12, 8; aber (im Anschluß an FISCHER) „die Gewässer überholend“: I 3, 8; I 118, 4.

Die genauen Bedeutungsschattierungen von *-túr* ergeben sich, wenn man die verschiedenen Komposita mit Verwendungen der Wz. *t̥* in sonstigem Gebrauch zusammenhält. Es handelt sich um folgende Typen:

1. *t̥* „überqueren“:

ap-túr „die Wasser überquerend“¹): z. B. RV. VI 68, 8 *apó ná nāvā . . . tarema* „wir möchten . . . überqueren wie die Wasser mit einem Schiff“.

rajas-túr „den [Luft-]Raum durchquerend“: z. B. I 32, 14 *náva ca yán navatīm ca srávantiḥ śyenó ná bhitó átaró rájāmsi* „als du erschreckt die 99 Ströme durchquertest, wie ein Falke die Luft-räume“.

vrtra-túr „die Widerstände“²) durchquerend“: VII 48, 2 *taruṣema vrtrám*; VIII 99 (88), 6 *viśvās te spṛdhah śrathayanta*³) *manyāve vrtrám yád indra túrvasi* „alle (feindlichen) Kampfkräfte werden deinem Zorn schlaff, wenn du, Indra, den Widerstand durchquerst“. Vgl. auch av. *varəθra-taurvan*, Yt. XIII 38 *taurvayata varəθrəm*; RV. VI 68, 8 *apó ná nāvā duritā tarema*; *vrtratúrya* „Widerstandsüberwindung, Sieg“.

2. *t̥* „überwinden“ (die Vorstellung des Über- und Durchquerens liegt zugrunde, bleibt aber mehr oder weniger stark im Hintergrund):

āji-túr, *pṛtsu-túr* „im Kampf, in den Kämpfen überwindend“: III 49, 2 *yám nú nákiḥ pṛtanāsu . . . táraṭi* „den niemand jemals in den Kämpfen überwindet“. Man wird sich als Objekt zu *-túr* allerdings zunächst kein persönliches Objekt (etwa „die Feinde“), das bei *t̥* selten ist⁴), ergänzen, sondern etwa *dvēsāmsi*, *dvīsaḥ*, die im RV. häufig als Objekt von *t̥* erscheinen (vgl. auch av. *dvaešā*

¹ NEISSER, Z. Wb. des RV. I 54 ff. „durch das Wasser gelangend“ mit allzu einseitig mythologischer Ausdeutung des Ausdrucks auf die Durchquerung des Himmelseozans vor Erlangung des *svār*.

² *vrtrá* ursprünglich „blockage, obstruction, résistance“: BENVENISTE-RENOU, *Vrtra et Vrpragna* 6; 93 ff. und passim.

³ So statt *śnathayanta* zu lesen: OLDENBERG, Noten ad l. c.

⁴ BENVENISTE-RENOU, o. c. 124, Anm. 2. Allerdings ist persönliches Objekt bei *t̥* auch iranisch, demnach wohl schon gemeinarisch.

als Objekt von *tar*): VI 2, 4 *diviṣo āmho ná tarati* „er überwindet (dringt hindurch durch) die Feindseligkeiten wie [man] durch eine Engigkeit [sich hindurchzwängt]“.

viśva-túr „alles überwindend“: Ait. Br. *viśvaṃtara* N. pr. eines Königs, und RV. *viśvátūrti*, av. *viśpataurvan* „alles überwindend“.

3. *tṛ* „überholen“ (eine bildliche Ausdrucksweise, die etwa beim Wettrennen aufkommen konnte: „einen Wagen überqueren“ = „über ihn hinwegkommen“ = „überholen“):

ratha túr „Wagen überholend“ (von schnellen Pferden); *mithas-túr* „sich gegenseitig überholend“ (von den um die Wette pressenden Steinen der Somapresse): IV 40, 4 *kṣipāṇīm turanyati* „er (der schnelle Renner) überholt die Peitsche“¹); X 42, 1 *vācā viprās tarata vācam aryāḥ* „durch eure Rede, Dichter, überholt die Rede des Fremdlings“ (vgl. das *sāma rathaṃtarā*, eigentlich: „Wagen überholend“, d. h. „schneller als das *sāman* des konkurrierenden Opfers zu den Göttern gelangend“); VII 18, 6 *sákhā sákhāyam atarad viśūcoḥ*²).

In diesem Zusammenhang gehört vielleicht auch der im RV. zweimal belegte Akk. *yantúram*. Der Versuch, diese Form als Akk. zu *yantṛ* sprachgeschichtlich zu rechtfertigen³), ist wohl allgemein aufgegeben. Man betrachtet sie als eine hybride Bildung, aufgekommen in III 27, 11 *agnīm yantúram aptúram*, wo sie durch Anähnlichung von *yantáram* an das danebenstehende *aptúram* sich eingestellt haben und von wo sie nach VIII 19, 2 *agnīm iṣiṣva yantúram* verschleppt sein soll⁴). Ich trage schwerste Bedenken, mich diesem *consensus virorum doctissimorum* anzuschließen. Abgesehen davon, daß die Erklärung für VIII 19, 2 eben nicht durchführbar ist, meine ich, daß eine solche Kühnheit, mit der eine ganz regelmäßige und durchsichtige Form

¹ Verf., Untersuchungen 29, Anm. 6.

² Vgl. OLDENBERG, Noten ad l. c. Anders LÜDERS, Varuna I 134.

³ SAUSSURE, Mémoire 267.

⁴ LANMAN, Noun-Inflection 486 („a brilliant example of the working of the tendency to formal parallelism“); WACKERNAGEL, KZ. XXV 287; OLDENBERG, SBE XLVI 299; Noten ad III 27, 11 („gutes Beispiel für Parallelisierung gleich klingender oder gleichen Klang annehmender Elemente verschiedenen Ursprungs“).

wie *yantāram* durch einen monströsen Akk. *yantūram* ersetzt worden wäre, sich nur dann einigermaßen verstehen ließe, wenn nicht nur die beiden Wörter einmal zufällig nebeneinander zu stehen kämen, sondern die durch sie bezeichneten Begriffe engsten Zusammenhang zeigten, was bei „Zügler“ und „die Wasser überquerend“ gewißlich nicht der Fall ist. Ich nehme deshalb meine Zuflucht zur oft geschmähten, oft mißbrauchten, aber doch auch gelegentlich zweifelsfrei richtigen Annahme einer Haplogie¹): *yantūram* für **yantu-tūram* „die Zügelung“²) überholend“, d. h. „so schnell, daß man ihn nicht zügeln kann“. Vgl. IV 40, 4 *kṣipānim turanyati*.

4. *tṛ* „hinüberbringen, retten“ (faktitiv mit pers. Objekt):

radhra-tūr „den Ermattenden“³) hinüberbringend, rettend“⁴)“ (nur VI 18, 4 *ugrām ugrāsya tavāśas tāviyó 'radhrasya radhratūro babhūva*

¹ H. LÜDERS, *Philologica Indica* 766 spricht von „der oft mißbrauchten Haplogie“, erklärt aber selbst schlagend *ārvantam* in RV. V 54, 14 als für *ārvanvantam* stehend. Ganz evident ist z. B. auch F. SOMMERS Nachweis eines Stammes *vāyú* für **vāyuyú*: Festgabe Jacobi 33.

Dagegen nehme ich meine eigene Vermutung, Fremdling 73, Anm. 1, zurück: *va* für *iva* ist ganz zweifelhaft (OLDENBERG, ZDMG LXI 830 ff.).

² Vgl. V 44, 4 *suyántubhiḥ . . . abhīśubhiḥ* „mit Zügeln von guter Zügelung“.

³ *radhrá* zu Wz. *randh* „erliegen, ermatten“ (GRASSMANN). AUFRECHTS (ZDMG LX 556) und GELDNER „schwach“ ist zu allgemein: es handelt sich um einen vorübergehenden Zustand, OLDENBERGS „elend“ und NEISSERS der Grundanschauung näherkommendes „schlapp“ wenden den Begriff ins Moralische, wozu kein Anlaß. „Ermattend“ läßt sich überall einsetzen und bedarf keiner Ausdeutung, um trefflich zu passen: *radhracódana* usw. „den Ermattenden anspornend“; II 30, 6 *prá hi krátum vṛhátho yám vanuthó radhrāsya stho yájamānasya codáu* „vorwärts reißt ihr beide (Indra und Soma) ja die Willenskraft dessen, den ihr gern habt, Ansporner seid ihr des ermattenden Opferers“ empfängt zusätzliches Licht durch den folgenden Vers: *ná mā tamen ná śraman nótá tandrat . . .* „nicht soll es mich erschöpfen, nicht ermüden, noch mich verdrießen“ (GELDNER, der allerdings Vers 6 verfehlt: „denn dem nehmt ihr beide die Besonnenheit, den ihr überwindet. Ihr seid Ermutiger des opfernden Schwachen“). *āradhra* VI 18, 4 von Indra, VI 62, 3 *āradhrām vārtiḥ* „die nicht ermattende Fahrt“.

⁴ An „überwindend“ (so wohl alle außer GRASSMANN) kann ich nicht glauben. Der *radhrá* erscheint sonst stets als der, der des Ansporns (*codá*), der Kräftigung (*jū*) oder der Rettung (*pāray-*) durch die Hilfe der Himmlischen gewärtig sein darf. Außerdem verbindet sich *tṛ* „überwinden“ durchaus mit

„gewaltig ist des gewaltigen (Indra), sehr stark des starken [Kraft: *sáhah*] geworden, des nicht ermattenden, der den Ermattenden [über die Bedrängnis] hinüberbringt“): VII 58, 3 *gató nádhvā ví ti-rāti jantīm prā nah spārhābhir ūtibhis tireta* „wie eine erreichte Straße¹⁾ den Menschen [über die Gefahr und zum Ziel] hinüberbringt²⁾, so mögt ihr uns mit euren hochbegehrten Hilfen hinüberbringen“. Vgl. auch etwa VII 48, 2 *indreṇa yujā taruṣema vṛtrām* „mit Indra als Genossen wollen wir das Hindernis überqueren“, insbes. II 34, 15 *yáyā radhrām pārāyathāty āmho . . . sá . . . ūtiḥ* „die Hilfe, durch die ihr beide den Ermattenden über die Engigkeit (Bedrängnis) hinweg rettet . . .“

Stellen wir die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Elements -*rag* in *vék-rag*, so dürfen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß es vom Schöpfer des Ausdrucks in kräftiger Bildhaftigkeit gemeint und von denen, die seine Prägung übernahmen, auch so verstanden wurde. Schon deshalb kommt ein blasses „überwindend“ nicht in Betracht. Gewiß haben wir die Anschauung des Überquerens zu erkennen. Dafür spricht außerdem, daß den Ableitungen der Wz. **tṛ̥*, wo sie im Griechischen erscheinen³⁾, die Objekten, die schwer zu bewältigen, eben zu „durchqueren“ sind. Zu dieser und der voraufgehenden Anm. vgl. die Diskussion bei NEISSER, Z. Wb. des RV. I 95 f., wo auch Angabe der einschlägigen Literatur.

¹⁾ Verf., Fremdling S. 112.

²⁾ Zum Sinn des Konj. vgl. L. RENOU, BSL. XXXIII 9.

³⁾ *τεῖρον*, lat. *tero*, altsl. *trzti*, *trā*; *τέρετρον* usw. erweisen die Existenz einer idg. Wz. **tera* „reiben, bohren“. Ob diese sich in frühidg. Zeit aus **terā* „durchqueren“ entwickelt hat, sei dahingestellt. Die Gegebenheiten der Einzelsprachen führen jedenfalls zunächst auf zwei homonyme Wurzeln, die man nicht ohne weiteres gleichsetzen darf. Man mag darüber spekulieren, ob diese Homonymität Ergebnis einer Entwicklung ist, die ehemals Identisches getrennt hat, aber man muß sich darüber klar sein, daß man damit das Gebiet des durch sichere Schlüsse Erweisbaren verläßt. Ich würde auf diesen selbstverständlichen Grundsatz, den ich schon bei früherer Gelegenheit (KZ. LXVI 273) ausdrücklich vertreten habe, kaum noch einmal eingehen, wenn mir nicht seine Beachtung einen Tadel eingetragen hätte (Archiv Orientální 1950, 551), zu dem ich kurz bemerke: Wenn ich vedisch *vayúna* untersuche, dessen vorindisches Alter zudem in keiner Weise erweislich ist, habe ich nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, die Frage zu stellen, ob es zu dem auf die Wz.

gleiche Anschauung zugrunde liegt: *réqua* „Ziel, Endpunkt“ (lat. *termo, terminus*), eigentlich: „Überqueren (vgl. ai. *tarman* n. „Überqueren“), Ziel des Überquerens“, *τορός* „durchdringend“, „Über den Tod hinwegsetzend“ steht am nächsten den arischen Wörtern: *dvēsāmsi* (*dvaēśā*) *tī*, *vrtrām* (*varəθrām*) *tī* usw.²). Zweifeln kann man höchstens, ob wir es mit **tī* „überqueren“ oder mit **tī* „überqueren lassen, hinüberbringen“ zu tun haben. Mir scheint das letztere wahrscheinlicher, und ich würde deshalb als ursprüngliche Bedeutung: „den Tod überqueren lassend, über den Tod hinwegtretend“ einsetzen. -*raq* steht also bedeutungsmäßig dem Hinterglied von *varəθrām* nächsten; die Konstruktion des Vordergliedes der von *vrtrām*

3. Auch über den ursprünglichen Sinn des Vordergliedes von *varəθrām* läßt sich durch den Vergleich arischer, griechischer und lateinischer Gegebenheiten Genaueres feststellen.

Im Indischen und Iranischen heißt *naś* (*nas*) „zunichte werden, verschwinden, entweichen, verlorengehen“. Deutliche Beziehung auf die Todesvernichtung ist im Veda selten³). Es ließe sich etwa

vi „umwinden, umwickeln“ (*vyáyati*, *vitá*) oder zu dem auf die Wz. *ve* (so der Ansatz der ind. Grammatiker) „weben“ (*váyati*, *utá*, *ótum*) bezogenen Formensystem gehört. Die beiden sind im Vedischen klar getrennt. Im übrigen dürfte die ältere Form der Wz. für „weben“ **eu* u. gelautet haben (W. SCHULZE, Kl. Schriften 363). Ich hätte also *ve* gar nicht erst unter den für die Ableitung in Betracht kommenden Verben aufführen sollen, womit vielleicht mein Rezensent vor Schaden bewahrt worden wäre.

¹ Vgl. auch *διόκτορος*: u. 52 f.

² *Kaṭha Up.* I 1, 17 *tarati janmamṛtyū* „er gelangt hinaus über Geburt und Tod“ steht in der Formung sehr nahe. Seinen eigentümlichen Sinn: „er ist erlöst von den Vorgängen des Geborenwerdens und Sterbens“ empfängt es durch den Zusammenhang mit der Wiedergeburtsvorstellung.

³ Hätte man nur die rigvedischen Ausdrucksweisen, würde man wohl die Bedeutungskette anders aufziehen: „entweichen, verschwinden, verlorengehen, zunichte werden“. Aber die iranischen und übrigen Entsprechungen zeigen deutlich, daß die vorwiegende Verwendung von *naś* als „entweichen“ im RV. nicht mit der ursprünglichen verwechselt werden darf. Sie ist offenbar stilistisch bedingt: wenn der Dichter das „Entweichen“ des Dunkels, der Krankheiten und Krankheitsdämonen meint, greift er nach einem starken Ausdruck. Tatsächlich ist ja in der späteren Sprache *naś* im Sinne von „zugrunde gehen“ das durchaus Gewöhnliche.

anführen: RV. I 120, 12 *ubhá tá . . . naśyataḥ* „beide (ein Traum-bild und ein nicht [den Gast] speisender Reicher) werden zunichte“¹). Ganz deutlich ist MS. I 4, 13 (63, 3 f.) *átha yásydhutir bahiṣparidhí skándati sá vai jivanád dhutih* „aber wenn sein Opferguß außerhalb der Umlegehölzer verschüttet wird, das ist fürwahr ein das Leben (eigentlich: den lebenden [Atem]) zunichte machender Opferguß“. Aus dem Avesta vgl. z. B. Yasna IX 30 *nāšəmnāi ašaonē* „pro periture fidei“ (BARTHOLOMAE).

Hierzu paßt z. B. lat. *per-nic-ies, inter-nec-ies, -ium* „Verderben“, *enectus* „erschöpft“ (*fame, siti, frigore*, Hor. ep. I 7, 87 *bos est enectus arando*), eigentlich „zunichte geworden“, nebst *enecare* „umbringen, erwürgen“. W. SCHULZE, Kl. Schriften 156 Anm. 1 möchte in den Bedeutungsschattierungen von *enecare, enectus* als gemeinsames Element die Vorstellung des Qualvollen erkennen. Ich glaube, es ist vielmehr zunächst die der Vernichtung, die sich an oft grausamen — und dann natürlich in ihrer Wirkung qualvollen — Symptomen zeigt: der Atemnot, der gänzlichen Erschöpfungsschwäche.

Ein anderes Symptom der Vernichtung steht im Blickpunkt bei den Ausdrücken: *νεκρός, νεκός* „der Tote“, av. *nasu* „der Tote, der Leichnam“²). Sie sind gebildet mit primären Suffixen von der Wz. **nek-*, nicht etwa vom Nominalstamm **nek-* f. „Tod“. Sie bedeuten also ursprünglich „zunichte werdend, an dem sich der Vor-

¹ Daß mit dem Traum die erwartete reiche *dakṣinā* gemeint ist, möchte ich GELDNER nicht glauben. Der Traum ist genannt, weil er schnell und völlig wieder verschwindet. Ob nicht auch *οἶλος*, ständiges Beiwort des *ὄνειρος* im Eingang von Ilias B, einfach „vergänglich“ (*ὄλ-Fos*) heißt? „Verderblich“ (BUTTMANN) wie „täuschend“ (FICK) mögen zwar im besonderen Zusammenhang auch passen, eignen sich aber als epische Beiwörter nicht. In der Weltanschauung Homers gibt es ja doch auch nützliche und wahre Träume (vgl. z. B. τ 562 ff.). Allen gemeinsam ist nur die Vergänglichkeit. Daß *οἶλος* sonst auch transitiv („verderblich“) gebraucht wird, scheint mir kein Gegengrund.

² *nasu* f. „Leichenhexe“, eigentlich — siehe im folgenden — „die Verwesende“. Die personifizierte Verwesung erscheint als selber verwesend. Ähnlich werden im AV. häufig die Krankheitsdämonen als behaftet mit den Symptomen der von ihnen veranlaßten Krankheiten dargestellt. Vgl. z. B. LÜDERS, Phil. Ind. 433 ff.

gang des Zunichtewerdens zeigt“: dieser Vorgang kann nur die Verwesung sein. Das gleiche gilt von dem Wurzeladjektiv **nek-* in griech. *νεκ-εσ*: *νεκροί* (Hesych), wovon das homerische Kollektivum *νεκ-άς* „Leichenhaufen“.

Wir dürfen also sagen: mit Beziehung auf den Tod verwendet benennt die Wz. **nek* — im Unterschied z. B. zu der Wz. **er* bei der der Blick auf den momentanen Akt der Trennung von Leib und Seele gerichtet ist¹⁾ —, die leibliche Todesvernichtung, die mit der Erschöpfung des Alters — insbesondere mit der Abmagerung (*fame enectus*)²⁾ — beginnt, dann durch die Atemnot des Todeskampfes führt (*enecare* „erwürgen“) und mit der Verwesung endet (*νεκρός* usw.). Die Aufmerksamkeit kann sich dabei auf alles zugleich, aber auch auf die einzelnen Teilvorgänge richten.

Damit wird auch die eigentliche Bedeutung des lat. *nex* klar. *nex* ist nicht, wie die geläufigen lexikalischen Hilfsmittel zu behaupten pflegen, „gewaltsamer Tod“, sondern im Gegensatz zu *vita*³⁾, dem Lebensvorgang, der Vorgang der Todesvernichtung. Nur insofern es die Phantasie einlädt, sich furchtbare Einzelheiten auszumalen, ist es ein starkes, gefühlsgeladenes Wort, eignet sich darum zur Benennung des Todes, wenn er als schrecklich vorgestellt werden soll. CICERO, Cat. I 1, 7 *multorum vitam neces* „der (schreckliche) Tod vieler Bürger“; Mil. 4 *quae potest interri iniusta nex* „welcher (schreckliche) Tod kann [einem Räuber usw.] als ungerecht zugefügt werden?“ Wenn dem Ovid der Tod des Ertrinkens vor Augen steht, spricht er von *nex* (Trist. I 2, 40), nicht weil es ein gewaltsamer, sondern weil es ein schrecklicher, vom bewußten Erleben der Vernichtung durch Erschöpfung, Erstarrung und Erstickung begleiteter Tod ist. Nicht nur das Sterben der Eurydike durch den Biß der Schlange (Met. X 10 *occidit in latum serpentis dente recepto*), sondern auch ihr an und für sich gar nicht

¹⁾ Vgl. z. B. Horaz Serm. I 1, 7 f. *horae momento cita mors venit*, Carm. II 16, 21 *abstulit clarum cita mors Achillem*, RV. X 33, 3 *adyā mamāda sa āyā sāmana* „heute starb er: er atmete gestern“.

²⁾ Vgl. Brh. Up. I 2, 1 *āsanāya vai mityuḥ* „Hunger fürwahr ist der Tod“.

³⁾ *vitae necisque potestas*; W. SCHULZE, Kl. Schriften 136.

gewaltsames, wenn auch in seiner Wirkung auf Orpheus entsetzliches, Zurückgleiten in den Hades heißt *nex*: Met. X 64 *stupuit geminae coniugis Orpheus*¹⁾.

Ungeeignet ist der Gebrauch des Wortes, wenn vom Tod des Soldaten, den man sich gerne, wenn auch gewißlich oft mit zweifelhaftem Recht, als schnell und schmerzlos vorstellt (Hor. Serm. I 1, 7 f.)²⁾, die Rede ist: noch bei Orosius „scheint *necare* nicht von dem raschen Tod in der Schlacht gebraucht zu werden“: W. SCHULZE, Kl. Schr. 158. Ebenso natürlich auch dann, wenn die Feststellung eines Todes nur der Datierung dient, also lediglich sachliche Bedeutung hat. Ein *post necem consulis* (Sueton) „nach dem Ableben des Konsuls“ ist nachaugusteisch, weil es erst möglich wurde, als der Anschauungswert des Wortes verblaßte.

4. *véx-ταρ* ist also eigentlich: „das über die [Todes-] Vernichtung Hinwegrettende“. So bewahrt denn auch — gänzlich sinnentsprechend — der Nektar vor allem, was zu solcher Vernichtung gerechnet werden kann: vor dem Alter (die Götter), vor dem Hunger: T 347 f., 362 ff. (vgl. lat. *jame enectus*)³⁾, vor der Verwesung (den Leichnam des Patrokles): T 38 ff. (vgl. *νεκρός*, *νεκός*, av. *nasu*)⁴⁾.

Es muß ein altes Wort sein, gebildet zu einer Zeit, als den Vorfahren der homerischen Griechen ein **nek-* f. „Vernichtung, Todesvernichtung“ geläufig war. Wie aind. *ap-túr*, *radhra-túr* usw. ist es

¹⁾ So kann der Dichter, indem er die griechische Doppelbedeutung von *Αἰδης* „Todesgott, Tod“ und „Unterwelt“ nachahmt, *nex* als Synonym von *orcus*, dem Ort, an dem die Todesvernichtung ihr Ende findet, brauchen: z. B. Vergil, Aeneis II 85 [*quem*] *demisere neci*; 398 *multos Danaum demittimus orco*. Das wäre mit *mors* nicht möglich.

²⁾ Von der *cita mors* des Soldaten spricht hier der Kaufmann, dem im See-sturm die *nex* des Ertrinkens (Ovid, Trist. I 2, 40) vor Augen steht.

³⁾ Als trefflich passendes Zwischenstück zwischen *véxταρ* als einem Schutz vor Hunger und dem lat. Ausdruck *jame enectus* bietet sich an Kātha Up. I 1, 12 *ubhe tñtāśanaṣā-pīpāse . . . modate svargaloke* „beide, Hunger und Durst, überquert habend, . . . ist er selig in der Himmelswelt“.

⁴⁾ Was GÜNTERT, Kalypso 160, von der *ἀυφροσία* (und implicite vom *véxταρ*) sagt: „es ist einfach ein aseptisches Mittel und hat fäulniszerstörende Kraft“ wird der Eigenart der Wirkung in einem so geringen Maß gerecht, daß man es als unrichtig bezeichnen kann.

offenbar eine dichterische Prägung. Sicherlich gehört sie zu jenen Resten gemein-indogermanischer Dichtersprache, von denen als erster AD. KUHN¹⁾ Spuren erkannt hat, zu denen in jüngster Zeit mehrfach neue hinzugefunden wurden²⁾.

Allerdings haben wir diesmal im RV. nur in paralleler Weise zusammengefügte Bildungen, keinen Ausdruck, der dem in *vāz-tāz* geformten Gedanken entspricht. Das ist wohl kein Zufall. Das im wesentlichen diesseitig gerichtete Trachten der vedischen Dichter beschäftigt sich nicht mit Wunschträumen von der Aufhebung des Todesschicksals. Man begnügt sich mit einem Wunsche, den wir aber doch als eine Art bescheideneren, nüchterneren Zwilling des Gedankens von der „Überquerung der Todesvernichtung“ auffassen dürfen: man möchte hundert Herbste (V 54. 15 *tārema śāto himāh*), das Alter (*vāyas*), das Leben (*āyus*) überqueren (*at + tī* X 144, 5 u. 6, *pra + tī* I 125, 6 u. öfters)³⁾, d. h. über alle die Schwierigkeiten und Gefahren, die das volle Auskosten der dem Menschen beschiedenen Lebenszeit⁴⁾ bedrohen, glücklich hinwegkommen.

II. Ambrosia

1. Die heutige Auffassung von der Bedeutung von *ἄμβροτος*, *ἄμβροσιος* und *ἄμβροσίνη* beruht im wesentlichen auf der Untersuchung, die PH. BUTTMANN diesen Wörtern in seinem Lexilogus gewidmet hat (² [1825] 131 ff.). Diese stellt in der Tat ein Meisterstück dar, das derjenige richtig zu würdigen wissen wird, der sich einmal klar macht, wie neuartig die Fragestellung und die Methode der Beantwortung in der damaligen Zeit waren und wie lange etwa die Rigveda-Exegese gebraucht hat, um von sich aus eine ähnliche Arbeitsweise zu entwickeln. Wenn dem genialen Manne schließlich doch, wie im folgenden gezeigt wird, die vollständige Lösung seiner

¹⁾ Vgl. hierzu W. SCHULZE, Kl. Schriften 11; 258.

²⁾ Vgl. H. H. SCHAEFER, ZDMG XCIV 399 nebst Anm. 2.

³⁾ Vgl. auch Verf., Untersuchungen 64.

⁴⁾ die man freilich nicht ganz so bescheiden bemißt: W. SCHULZE, Kl. Schriften 147 f.

Aufgabe nicht gelungen ist, so liegt das an zweierlei. Zum ersten muß der Sprachgebrauch, wie er in Ilias und Odyssee vorliegt, getrennt von dem aller anderen griechischen Denkmäler betrachtet werden¹); zweitens und hauptsächlich aber ist dem Problem nur vom Griechischen aus überhaupt nicht ausreichend beizukommen. Erst die Heranziehung des vedischen *amṛta* erlaubt es uns, zunächst die Geschichte von *ἄμβροτος* und *ἀμβρόσιος* in vorhomerischer Zeit zu rekonstruieren, und nur das Verständnis ihrer vorgeschichtlichen Vergangenheit erschließt ihre geschichtliche Eigenart.

Bei beiden Worten wiederholt sich die gleiche Schwierigkeit, die auf den Ansatz einer Doppelbedeutung führt. *ἀμβρόσιος* soll etwa heißen 1. „unsterblicher Natur, unsterblich machend“ und 2. „göttlich, von einer Gottheit ausgehend“ und *ἄμβροτος* 1. „unsterblich“, 2. „den Göttern gehörig“. Es gibt aber bei Homer weder ein Substantiv *ἄμβροτοι*, von dem man ein *ἀμβρόσιος* ableiten könnte: *ἄμβροτος* ist stets Adjektiv (Y 358, Ω 460 *θεὸς ἄμβροτος*, ω 445, X 9 *θεὸν ἄμβροτον*) — im Gegensatz zu *ἀθάνατος* —, noch auch wäre ein *ἄμβροτος* „den Göttern gehörig“ bildungsmäßig verständlich. Wenn aber *ἄμβροτος* als Attribut zu *νύξ* oder *ἔλαιον* nicht heißen kann „von den Göttern stammend, den Göttern gehörig“, wird dann *ἀμβροσίη* als Beiwort der *νύξ* oder *ἀμβρόσιον* als Beiwort des *ἔλαιον* wahrscheinlichweise „von den Göttern stammend“ sein?

Aber ich will nicht bei der Formulierung der Schwierigkeiten verweilen, sondern, gewappnet mit den seit BUTTMANN erarbeiteten Erkenntnissen der vergleichenden Sprachwissenschaft, der Aufgabe ganz aufs neue gegenübertreten. Es handelt sich darum, 1. die genaue Bedeutung des Adjektivs *ἄμβροτος* festzustellen, die nicht schlechtweg „unsterblich“ sein kann, die aber eine Verneinung der Wz. **mr* „sterben“ enthalten muß, 2. ein Substantiv zu finden, von dem das Adjektiv *ἀμβρόσιος* abgeleitet ist, 3. den ursprünglichen Sinn von *ἀμβροσίη* f. zu definieren.

Natürlich ist der Zusammenhang des vedischen Adjektivs *amṛta*, und der vedischen Nomina *amṛtās* „die Unsterblichen“, und *amṛta* n.

¹ BUTTMANN ist seinem Prinzip „den Sprachgebrauch eines Autors soviel möglich aus ihm selbst zu entwickeln“ (o. c. III f.) nicht ganz treu geblieben.

mit ἀμβροτος usw. längst festgestellt. Wenn das nicht dazu geführt hat, die griechischen Wörter gänzlich aufzuklären, so liegt das nur daran, daß die genaue Bedeutung von *amṛta* selbst nicht erfaßt war und daß man die notwendige Parallelisierung des griechischen und indischen Sprachgebrauchs nicht durchgeführt hat.

2. Ich beginne mit der zweiten der obengenannten Aufgaben und lege, um die Darstellung nicht allzu weitschweifig zu gestalten, kurzerhand das Ergebnis meiner Überlegungen vor. ἀμβροτος ist abgeleitet von einem vorgriechischen Neutrum **āmbrotos* (hier natürlich genauen¹⁾ Entsprechung von vedisch *amṛta* n. „Leben, Lebenskraft“ (nicht „Unsterblichkeit“²⁾), heißt also eigentlich „Lebenskraft enthaltend“³).

Der Schlaf ist „Lebenskraft enthaltend“ (B 19 *περὶ δ' ἀνδροῖσι κέχνηθ' ὕπνος*) wegen seiner erquickenden, verjüngenden Wirkung, die Nacht, weil sie ihn zu bringen pflegt (Ω 363 *νύκτα δ' ἀνδρῶσιν ὅτε θ' εὐδουσιν βροτοὶ ἄλλοι*, vgl. auch δ 429 f. = δ 574 f., η 283 ff., ι 404, ο 7 f., B 57 [vgl. B 19], K 41, 142, Σ 267 f.).

Die Locken des Zeus (A 529 f. *ἀμβροσίαι δ' ἄρα χαῖται ἐπέφρασαντο ἄνακτος | κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο*), die Flechten der Here (E 176 f. *χερσὶν πλοκάμους ἔπλεξε φαινοὺς | καλοὺς ἀμβροσίους ἐκ κρατὸς ἀθανάτοιο*) sind „Lebenskraft enthaltend“, weil sie auf ihrem vom Tode freien (ἀθάνατος) Haupte nicht ergrauen⁴). Man erinnere sich.

¹ Der Akzent ist wohl im Griechischen geneuert. ἀμβροτος: *amṛta* = *ānṛdha* usw.: *anudrā* usw. Weiteres u. 32.

² Verf., Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda 64.

³ Ganz nahe am Richtigen, näher als Spätere, streift BUTTMANN, wenn er verschiedentlich ἀμβροσίος mit „unsterblich machend“ oder „stärkend“, „heil-sam, ewig belebend“ umschreibt.

⁴ Der frische Duft ist natürlich ebenfalls eine der Äußerungen der Lebenskraft (vgl. auch im folgenden). Allzu stark, wenn auch dem Zusammenhang mit Venus angemessen, im Vordergrund steht er z. B. bei VEREIL, *Aeneis* I 402 ff., dem die eigentliche Bedeutung von ἀμβροσίος nicht mehr bekannt war, in deutlicher Anlehnung an A 429 f. sagt er von Venus: *rosae cervice rursus in ambrosiaequae comae divinum vertice odorem spiravere*. So hat man vor BUTTMANN ἀμβροσίος geradezu als „nach Ambrosia duftend“ aufgefaßt. Vgl. auch spätgriech. ἀμβροσίος „wohlriechend“: z. B. KABEL, *Epigr.* 1068, Z. 8.

daß das Haar, an dem sich die Spuren des Alters am ersten und auffälligsten zeigen, gelegentlich geradezu als Sitz der Lebenskraft betrachtet wird¹). Wenn die Myrmidonen und Achill den toten Patroklos vor der Bestattung gänzlich mit Haaren bestreuen, die sie sich abschneiden (Ψ 135 f. $\theta\rho\iota\chi\iota\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \nu\acute{\epsilon}\chi\upsilon\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\epsilon\acute{\iota}\lambda\upsilon\upsilon\omicron\nu,\ \acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ |\ \kappa\epsilon\iota\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ usw.), so will mir als die natürlichste Erklärung erscheinen, daß sie ihm von ihrer Lebenskraft ins Jenseits mitgeben wollen²).

Das Salböl verleiht der Haut faltenlose Glätte, schafft jugendlichen Schönheitsglanz, entfernt den Geruch von Schmutz und Fäulnis und erfrischt durch seinen Duft. In diesem Sinne „Lebenskraft enthaltend“ ist natürlich vor allem das Salböl der Götter, insbesondere das der Aphrodite. (Von Here: Ξ 171 f. $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\alpha\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\iota}\pi'\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\acute{\iota}\omega\ |\ \acute{\alpha}\mu\beta\rho\omicron\sigma\acute{\iota}\omega\ \acute{\epsilon}\delta\alpha\nu\tilde{\omega}\ \tau\acute{o}\ \acute{\rho}\alpha\ \omicron\acute{\iota}\ \tau\epsilon\theta\nu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ [„mit $\theta\acute{\upsilon}\omicron\nu$ -Duft versehen“] $\eta\epsilon\nu$; Athene schmückt Penelope: σ 192 ff. $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\acute{\iota}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha$

Das vergilische *nox umida* (z. B. Aen. II 8) soll wohl das homerische $\acute{\alpha}\mu\beta\rho\omicron\sigma\acute{\iota}\eta\ \nu\acute{\upsilon}\xi$ interpretieren, und auch das ist nicht ganz und gar falsch. Gewiß gehört auch die nächtliche Feuchtigkeit nach dem heißen südlichen Tage zu den Eigenheiten der Nacht als „Lebenskraft enthaltend“.

¹ Reiches griechisches Material (nebst einigen ethnologischen Parallelen, z. B. Simsongeschichte) bei G. KNAACK, Rh. Mus. LVII 217, Anm. 3.

² Selbstverständlich gehört in den gleichen Zusammenhang das Haaropfer, das Verwandte am Grab darbringen (NILSSON, Geschichte der griech. Religion 166 f.). Die richtige Erklärung scheint bisher nicht gefunden. NILSSON, l. c., kommt zu dem Schluß, es sei „ein Trauergebrauch, für den eine rationalistische Deutung nicht ausreiche; an irgendeinen zauberischen Zweck sei nicht zu denken“. Da sich der gleiche, oder ein ähnlicher, Brauch aber bei vielen anderen Völkern findet, muß doch ein naheliegender, erratbarer Gedanke zugrunde liegen. Den zum Totenopfer gekommenen „Vätern“ schneidet man in Indien die Fransen seines Gewandes ab oder — in fortgeschrittenem Alter, wenn man über die Fünfzig hinaus ist — seine Haare, um sich von ihnen loszukaufen (Taitt. Br. I 3, 10, 7; Äsv. Śr. S. II 7, 6). OLDENBERG, Religion³ 552, Anm. 2, deutet die Haarspende nach andern als Substitutionsopfer, es handle sich „um die Hingabe eines dazu besonders geeigneten Teils der eigenen Person, um diese im ganzen zu schützen“ — eine Auffassung, gegen die das von OLDENBERG selbst, o. c. 323, Anm. 1, Beigebrachte an und für sich schon recht skeptisch stimmt. Auch ist es nicht einleuchtend, daß das Haaropfer und das Abschneiden der Fransen zwei im Prinzip verschiedene Motivierungen

προσώπια καλὰ κάθηρεν | ἀμβροσίῳ ὄϊσιν περ ἐυστέφανος Κρόνον
 χρίεται; Aphrodite salbt den Körper des toten Hektor, um die Haut
 vor Beschädigung zu schützen: Ψ 186 f. ῥοδόεντι δὲ χρίεν ἑταίρῳ
 ἀμβροσίῳ ἵνα μὴ μιν ἀποδούροι ἐλκυστίζον.)

Das schmückende Gewand, das in Schönheit (χάρις) erstrahlt und
 läßt, ist „Lebenskraft enthaltend“ — jedenfalls das von einer Gottheit
 getragene, gespendete oder verfertigte, in dem sich die Eigenschaften
 des irdischen ins Wunderbare steigern. (Von Leto: φ 347 ὁμοῖον ἔχουσα
 ἀμβρόσιος ἑανὸς τρέμε; von Aphrodite: E 338 ἀμβροσίῳ περὶ στήθεσσι
 χρίεται; von Here: Ξ 178 f. ἀμφὶ δὲ ποσσὶν
 ἀμβρόσιον ἑανὸν ἔσασθ' ὃν οἱ Ἀθήνη | ἔξυσ' ἀσκήσασα.)

Wohl von einem anderen Gesichtspunkt aus sind die goldenen
 goldenen Sandalen (καλὰ πέδιλα ἀμβρόσια χρούσια, die den Hektor
 (ε 44 f., Ω 340 f.) oder die Athene (α 96 f.) mit dem Wagen des
 Windes über Land und Meer tragen, „Lebenskraft enthaltend“

haben sollen, wie OLDENBERG gezwungen ist anzunehmen. Die wahren,
 also aus Tierhaaren bestehenden] Fransen und das — von den gefährdeten
 Älteren — abgeschnittene eigene Haar erfüllen vielmehr den gleichen —
 später allerdings nicht mehr verstandenen — Zweck: sie erfreuen und be-
 sänftigen die Totenseelen, indem sie ihnen Lebenskraft mitteilen wie das
 Blut der von Odysseus geschlachteten Tiere im λ tut). — Immer wieder wird
 in den Liedern an den „sich läuternden Soma“ hervorgehoben, daß die Seihe
 aus Schafhaar besteht. Wenn es auch nirgends ausdrücklich gesagt wird,
 so scheint es mir doch auf der Hand zu liegen, daß man deshalb soviel Wert
 auf das Material legt, aus dem das Sieb gefertigt ist, weil es eben die Weide
 ist, die dem Soma Lebenskraft verleiht, oder besser: seine Lebenskraft steigert,
 wie es natürlich auch die Milch, der Honig und das Wasser tun, die ihm bei-
 gesetzt werden. Haare, Milch, Honig und Wasser sind alles Statten der Lebens-
 kraft, des *amṛta* n. (vgl. auch im folgenden). Vgl. z. B. IX 91, 2 ed. v. 18
nībhīr amṛto mātīyebhīr marmjānō vibhīr gobhīr adbhīr „der Unsterbliche,
 der von den sterblichen Männern gereinigt (= von den Schlacken sterblicher
 Irdischkeit befreit) wird durch Schaf[haar], Rinder[milch], Wasser“. Das
 Haaropfer am Grabe oder bei der Bestattung steht in entsprechender Weise
 neben Spenden von Milch, Honig und Blut, wozu in Griechenland noch Wein
 und Öl treten, die ebenfalls belebende Wirkung (insbesondere zum Öl vgl.
 im folgenden) haben.

wer sie trägt, ermüdet nicht. Das Gold ist Sinnbild des Lebens¹). So sind die Sandalen aus Gold, wohl nicht, oder nicht nur, weil sie schmücken sollen, sondern weil sie Lebenskraft in sich tragen. Vgl. z. B. Ψ 186 f. ῥοδόεντι δὲ χρῆεν ἐλαίῳ | ἀμβροσίῳ ἵνα μὴ μιν ἀποδρύφοι ἐλκυστάζων: Ω 20 f. περὶ δ' αἰγίδι πάντα (φῶτα... τεθνηότα) κάλυπτεν (Ἀπόλλων) | χρυσεῖη ἵνα μὴ μιν ἀποδρύφοι ἐλκυστάζων.

Die Erschöpfung des Hungers und der Ermüdung vertreibend und deshalb „Lebenskraft enthaltend“ ist das Futter, das die Götter ihren Pferden vorwerfen: E 369 πάρα δ' ἀμβρόσιον βάλεν (Τρις) εἶδαρ, N 35 f. παρὰ δ' ἀμβρόσιον βάλεν (Ποσειδάων) εἶδαρ ἔδμεναι, und die Krippe, die es enthält: Θ 434 καὶ τοὺς μὲν κατέδησαν (Ὠρεῖ) ἐπ' ἀμβροσίῳσι κάπησιν.

Die vollständige Durchmusterung der Stellen, an denen das Adjektiv ἀμβρόσιος bei Homer begegnet, scheint mir die Vermutung, daß es eine Ableitung von einem dem vedischen *amṛta* n. „Lebenskraft“ genau entsprechenden vorgriechischen **ἄμβροτον* „Lebenskraft“ ist, von allen Seiten her zu bestätigen. Wer etwa doch an dem Grundsatz festhalten möchte, daß eine griechische Ableitung auch von einem im Griechischen lebendigen Worte herstammen müsse — einem Prinzip, das sowieso jeder ernsthaften Legitimation ermangelt —, sei darauf verwiesen, daß schon die äußere Gestalt von ἀμβρόσιος Herleitung aus vorgriechischem Sprachmaterial nahelegt: es zeigt altäolischen Vokalismus (-*ro-* statt sonstigem -*ra-* für idg. *r*), entstammt also der vorhomerischen äolischen Dichtersprache²), und enthält unbestreitbar eine Wurzel (**mṛ*), die, in den

¹ MS. II 2, 2 *amṛtam vai hiranyam* „Leben fürwahr ist das Gold“, Ś. Br. III 8, 2, 27 *amṛtam āyur hiranyam*, Ait. Br. II 14, 6 *amṛtam hiranyam* (S. LÉVI, Doctrine du sacrifice 17, Anm. 4). Vgl. auch AV. I 35, XIX 26 (Sprüche, herzusagen bei der Anlegung goldener Amulette, die dem Träger langes Leben verleihen). — Golden ist des Märchenhelden Haar, in dem seine Kraft wohnt: ΚΝΑΑΚ, Rh. Mus. LVII 217, Anm. 3.

² Vgl. hierzu E. SCHWYZER, Griech. Grammatik I 107; 344. Die von W. SCHULZE, Kl. Schriften 656, Anm. 1, erwogene Erklärung des -*ro-* von βροτός halte ich — mit SCHWYZER — nicht für ausreichend, da sie die Entsprechung *amṛta*: *ἄμβροτο-* zerstört.

idg. Sprachen weit verbreitet, im Griechischen durch eine andere (*θαρα-*) ersetzt und nur noch in *ἀμβρόσιος*, *ἀμβροτος*, *βροτός*, also in Restwörtern altäolischer Epik, erhalten ist. In der altäolischen Dichtersprache dürfen wir nach Spuren indogermanischer dichterischer Gedankenformung — und darum handelt es sich hier ja offenbar — am allerehesten suchen. Schließlich aber werden wir im Verlauf unserer Untersuchung noch auf ganz anderem Wege auf ein vorgriechisches **ǵm̥broton* „Lebenskraft“ geführt werden.

Es ist bemerkenswert, daß der außerhomerische Sprachgebrauch die Übersetzung von *ἀμβρόσιος* mit „Lebenskraft“ enthaltend nicht immer zuläßt. Zwar *ἀμβρόσιον* als Beiwort von *ἕδωρ* (Hom. Ep. *ἀμβρόσιον πίνοντες ἕδωρ θεῖον ποταμοῖο*, Pi. frgm. 198 Eur. Hipp. 718 *κηῆναι . . . ἀμβρόσιαι*) wird glänzend gerechtfertigt durch RV. I 23. 19 *apsu antár amṛtam apsú bheṣajám* „im Wasser ist Lebenskraft, im Wasser Heilkraft“, aber h. Merc. 229f. *νύμφη ἀμβροσίη* kann nur heißen „göttliche“ oder „unsterbliche Nymphe“. Den hesiodischen Ausdruck *ἀμβροσίη μόλπη* (Theog. 69) wird man gewiß so verstehen müssen, daß vom „(in göttlicher Weise) jugendfrischen“ Gesang der Musen die Rede ist. H. Hom. 27, 18 f. *αἱ (Μοῦσαι καὶ Χάριτες) δ' ἀμβροσίην δ'π' ἰεῖσαι ὀμνεῦσαι* dagegen mag Zweifel lassen¹⁾, ob hier nicht schon einfach von „göttlicher“ Stimme die Rede ist. Bei Pindar heißt *ἀμβρόσιος* jedenfalls schlechtweg „göttlich“ (Py 4, 299 *ἀμβρόσια ἔπεα*, Ne. 8, 1 *Ἀφροδίτας ἀμβρόσιαι φιλόταται*)²⁾.

3. Ich wende mich zur Frage der Bedeutung des Adjektivs *ἀμβροτος*. Die Belegmasse zerfällt gemäß der Verwendung des Wortes deutlich in zwei Gruppen. Die erste (I) setzt sich zusammen aus jenen Fällen, in denen *ἀμβροτος* durch *ἀμβρόσιος* ersetzbar wäre.

¹⁾ *ἀμβροτον ὄσσαν* (Theog. 43) würde ich allerdings mit Bestimmtheit, entsprechend der homerischen Bedeutung von *ἀμβροτος* I, als „Lebenskraft spendende (enthaltende) Stimme“ meinentd auffassen.

²⁾ Vgl. auch z. B. KAIBEL, Epigr. 470 . . . *μοῖσιν ἀμβροσίης ἐκπαισσοῦσιν*. Doppeldentig ist Theognis, El. 9 *ὁδμή ἀμβροσίη*: der Ausdruck könnte noch meinen: „(in wunderbarer Weise) Lebenskraft enthaltender Duft“ (vgl. o. 17. Anm. 4), aber auch schon einfach: „göttlicher Duft“.

die zweite (II) aus jenen, in denen das nicht der Fall ist, wo wir vielmehr ein *ἄμβροτος* „unsterblich“ anzuerkennen haben. Beide Gruppen haben genaue vedische Entsprechungen.

ἄμβροτος I „Lebenskraft spendend“.

ζ 330 νύξ...*ἄμβροτος* entspricht auch im Kontext (330 f. ὥρη εὔδεται) genauestens dem Ausdruck *ἀμβροσίη νύξ* (δ 429 usw.).

θ 364 f. *Χάρτες λόεσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ | ἀμβρότῳ* entspricht einem *χρῖεν ἐλαίῳ | ἀμβροσίῳ* (Ψ 186 f.) usw. Die *ἄμβροτα δῶρα*, die Athene der Penelope reicht (σ 191 ff.), sind zunächst das *κάλλος ἀμβρόσιον*, mit welchem Aphrodite sich zu salben pflegt, mit dem sie der Penelope das Gesicht reinigt (σ 192 ff.).

Dem *ἀμβρόσιος ἐάνος* (Φ 507 usw.) und dem *ἀμβρόσιος πέπλος* (E 338) entspricht der *ἴστος ἄμβροτος*, den Kirke webt (κ 222 f. *ἴστον ἐπιχομένης μέγαν ἄμβροτον οἷα θεάων | λεπτά τε καὶ χαρίεντα καὶ ἀγλαὰ ἔργα πέλομαι*): er ist *χαρίεις*, ähnlich wie die *Χάρτες* den *ἀμβρόσιος πέπλος* der Aphrodite selbst gearbeitet haben (E 338), und eben deshalb, als Jugendschönheit in sich tragend und verleihend, *ἄμβροτος*.

Kalypso hat den Wunsch, den Odysseus für immer frei von Tod und Alter zu machen (ε 136, 209). Das gelingt ihr nicht. Odysseus läßt sich nicht dazu bringen, Ambrosia und Nektar zu genießen¹), sondern ißt die Speise der sterblichen Menschen (ε 196 ff.). Aber er kleidet sich doch in die *ἄμβροτα ἔμματα*, die ihm die Göttin geschenkt hat (η 260) und mit auf die Heimreise gibt (η 265). Ihre Wirkung war sicherlich weniger stark und gefährlich als die der Götterspeise, aber doch gesteigert gegenüber der menschlicher Gewänder.

In einem ernsteren Sinn „Lebenskraft spendend“ sind die *ἄμβροτα ἔμματα*, in die die Töchter des Meergreises den toten Achill kleiden (ω 59), und die, die auf Geheiß des Zeus Apollon dem toten Sarpedon anzieht, nachdem er ihn mit Ambrosia gesalbt hat (II 670, 680): sie schützen den Leichnam vor vorzeitiger Verwesung, wie der Zusammenhang im II ganz deutlich zeigt.

¹ So sicherlich richtig GÜSTERT, Kalypso 156.

Den καλὰ πένδila ἀμβρόσια des Hermes und der Athene (ε 44 f., Ω 340 f., α 96 f.) entspricht der Lebenskraft spendende Schleier, den Inis dem schiffbrüchigen Odysseus zuwirft (ε 346 f. τῇ δὲ νύκτε κρήδεμνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσαι | ἀμβροσιον· οὐδὲ τί τοι παθεῖν δεός· οὐδ' ἀπολέσθαι): er rettet ihn vom Untergang durch die Erschöpfung, die dem Schwimmer im Meere droht.

„Lebenskraft spendend“ sind schließlich auch die ἀμβροτα τεύχεα, die die himmlischen Götter Peleus, dem Vater Achills, geschenkt haben (P 194 ff., 202). Sie verleihen Mut und Stärke im Kampf (P 210 ff.) und schützen offenbar auch vor tödlichen Wunden. So ist Peleus alt geworden und hat sie dem Sohne vermacht. Aber Achill altert nicht in der Rüstung des Vaters (P 196 f.), sondern fällt im Kampf; denn er hat seine ἀμβροτα τεύχεα dem Patroklos gegeben und Hektor hat sie erobert. Freilich stirbt nun Patroklos selbst den Schlachtentod, aber — und das bestätigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Richtigkeit meiner Interpretation des Ausdrucks — ehe ihn Euphorbos mit dem Speer in den Rücken treffen (II 806 ff.) und Hektor ihm mit der Lanze die tödliche Wunde beibringen kann (II 820 ff.), beraubt ihn Apollon seiner Waffen: er reißt ihm den Helm vom Kopf, zerbricht ihm die Lanze, samt dem Tragband fällt der Schild zur Erde, und schließlich lost ihm der Gott auch den Panzer (II 787—804): entblößt (γυμνός: II 815¹), steht Patroklos im Kampfgetümmel²).

¹ Wenn Homer später (P 205 f.) den Zeus sagen läßt: τεύχεα δ' οὐ κατὰ κράτος ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων (des Patroklos) | εἶλεν (Hektor), dürfte er eines seiner berühmten Schläfchen gehalten haben.

² ἀμβροτος I außerhalb Homers: Theog. 43 αἱ (die Μοῖσαι) δ' ἀμβροτος ἄνακτος ἵκισαι, vgl. 39 f. τῶν δ' ἀκράματος ῥέει αὐδὴ | ἐκ στομάτων ἰδέσθαι; Timoth. 3, 1 ff. . . . δέπας . . . μελαίνης σταγόνος ἀμβροτίας „einen Becher des schwarzen, Lebenskraft spendenden Tropfens (= des αἵμα Βάκχου: 3, 4)“. Schwedts homerisches ἀμβροσιον αἷμα (E 339; 870: u. 24, Anm. 2) vor? Pindar, fragm. 75 (45), 16 ἐπ' ἀμβροσίαν χθόνα (v. l. χέρον) „auf die Lebenskraft spendende Erde“ (vgl. rigved. bhāma . . . amṛtam: u. 24). Beachte das vorausgehende φασὶ νεκτάρει (75, 15). Beide Lyrikerstellen lassen auch die Auffassung „ambrosiahaft“ oder „göttlich“ zu.

Dem griech. ἄμβροτος I antwortet ein vedisches *amṛta* „Lebenskraft spendend“. Dies läßt sich mit Sicherheit an folgenden Stellen nachweisen:

RV. IX 74, 6 *haviḥ . . . amṛtam* „Lebenskraft spendende Opfer Speise“, VII 76, 1 *jyótir amṛtam* „Lebenskraft spendendes Licht“, I 159, 2 *ed surétasā pitārā bhūma cakratur urú prajāyā amṛtam vārtmabhiḥ* „die Eltern von gutem Samen (Himmel und Erde als Gottheiten) machten die Erde breit zur Fortzeugung (Fruchtbarkeit), Lebenskraft spendend mittels ihrer Breite“¹).

Aus dem Avesta gehört hierher *aməša* als Beiwort der Sonne: Yt. X 13 *aməsahe hū*, Yt. VI 1; 4; 6 *hvarə xšaētəm aməšəm raēm*, Yt. VI 0; Yt. XXII 24 *hvarə xšaētahe aməsahe raēvahe*. Jedenfalls würde „die Lebenskraft spendende Sonne“ gut passen zu rigvedisch *jyótir amṛtam, bhūma . . . amṛtam*.

ἄμβροτος II „unsterblich“

X 9 *θητὸς ἐὼν θεὸν ἄμβροτον* „(du selbst) sterblich seiend (mich,) den unsterblichen Gott“ (vgl. auch *θεός ἄμβροτος* Y 358, Ω 460; *θεὸν ἄμβροτον* ω 445); II 866 f. *τὸν δ' ἔκφερον ὠκέες ἵπποι | ἄμβροτοι οἷς Πηλεΐη θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα*: die Pferde spenden nicht Lebenskraft, wie die Rüstung und der Helm (o. 20), sondern sind selbstverständlich selbst unsterblich²).

¹ Die Ausdrücke *urú prajāyai* und *amṛtam vārtmabhiḥ* formulieren die gleiche Anschauung: die Erde ist breit und in ihrer ganzen Ausdehnung fruchtbar. Einmal wird „breit“ (*urú*) durch einen Ausdruck für „Fruchtbarkeit“ (*prajā*), und einmal ein Ausdruck für „fruchtbar“ (*amṛta*) durch „Breite“ (*vārtman*) näher bestimmt. GELDNER übersetzt *amṛtam* mit „unsterblich“ und verfehlt damit den Gedanken, den allein schon die Charakterisierung der Eltern als *surétasā* allem Zweifel entrückt.

² Ein besonderes Problem bietet der vom rinnenden Blut der verwundeten Aphrodite gebrauchte Ausdruck *αἷμα ἄμβροτον* (E 339 *ῥέει δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο ἰχώρ, οὗς πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν*, E 870 *ἄμβροτον αἷμα καταρρέει ἐκ ὠτειλῆς*). Soll man sagen: „das unsterbliche Blut“? Aber Blut „stirbt“ eigentlich nicht. (Auf eine Wendung wie etwa δ 79 *ἀθάνατοι . . . δόμοι* darf man sich kaum berufen. Denn das heißt sicherlich nicht „unsterbliche Wohnungen“, sondern „Häuser, die frei von Tod sind“, d. h. „in denen man nicht stirbt“.) Oder: „Lebenskraft spendendes Blut“? Man könnte an die

Dem griech. *ἄβροτος* II antwortet ein vedisches *amṛta* „unsterblich“:

RV. I 35,2 *amṛtām mārtyam ca* „den Unsterblichen und den Sterblichen“, I 38,4 *yád yūyám pr̥śnimātaro mār̥tāsaḥ svātana stoti amṛtāḥ syāt* „wenn ihr, Söhne der Pr̥śni, sterblich wäret, wäre euer Preiser unsterblich“, X 17,2 *amṛtām mār̥tyebhyaḥ*, IX 91, 2v. *amṛta* „unsterblich“ ist ferner anzuerkennen, wo es Beiwort von Göttern ist (viele Belege), aber auch z. B. als Beiwort des Ruhms III 53, 15 *śrávaḥ . . . amṛtam ajuryám* „nicht alternden, unsterblichen Ruhm“.

Ein iranisches *amṛta* „unsterblich“ endlich ist anzunehmen in dem Ausdruck Y. IX 1; Yt. VIII 11 *xʷahe gayeḥe t̥ anwato aməša* „meines (des Ahura Mazdā, bzw. des Gottes Tištrya) sonnenhaltenden, unsterblichen Lebens“.

Im Unterschied zum Griechischen kennt das Indische (RV. I 59, 1 usw. *viśve amṛtāḥ*, I 127, 8 *viśve amṛtāsaḥ* „alle Unsterblichen“) und das Iranische (*spənta aməša* und *aməša spənta* „die heilvollen¹⁾ Unsterblichen“) ein substantivisches *amṛta* „Unsterblicher“ (im Indischen immer Plural).

4. Die Doppelheit *ἄβροτος* I „Lebenskraft spendend“ und *ἄβροτος* II „unsterblich“ ist also keineswegs das Ergebnis griechischer Entwicklung. Sie stammt vielmehr aus der Zeit der idg. Gemeinsprache. Zu erklären ist also idg. *nmṛto-*.

Dem griech. *βροτός* „Sterblicher“ entspricht in der Form vedisch *mṛtá* „tot“, in der Bedeutung *mār̥ta* „sterblich“. Wir müssen annehmen, daß idg. nebeneinander lagen:

Lebenskraft enthaltenden Haare der Götter erinnern. Wie die Haare enthält das Blut an und für sich Lebenskraft, in gesteigertem Maße wieder das Blut, das in den Adern der Götter rinnt. Oder soll man an *βροτος* „geronnenes Blut“, skt. *mṛtá* „geronnen“ denken und auffassen: „nicht gerinnbares Blut“. Das Blut der Götter wäre „nicht gerinnbar“, weil es seine Lebenskraft nie verliert. Der Kontext scheint mir für diese Möglichkeit zu sprechen, insbesondere der eigene Name, den das Götterblut erhält.

¹⁾ oder „heiligen“ (im Sinne von H. H. SCHAEFER, ZDMG XCIV 408). Der Ausdruck ist wohl gewählt in spitzer Gegenüberstellung zu einem aus dem Gemeinarischen ererbten **vispae aməša* = *viśve amṛtas* „alle Unsterblichen“.

**mṛtó-* „tot, sterblich“ (eigentlich: „an dem sich der Vorgang des Sterbens zeigt“).

**mérto-* oder **mórto-*¹⁾ „sterblich (eigentlich: „an dem sich der Vorgang des Sterbens charakteristisch zeigt“).“

**mṛtó-*: *mé/órto-* = kypr. *ḍáλτος*: gr. *δέλτος* „Schreibtafel (eigentlich: „an dem sich der Vorgang des Bearbeitens [lat. *dolare*] zeigt“).“ = got. *gulf*: lett. *zelts*²⁾.

Idg. **nmṛto-* muß demnach ursprünglich geheißen haben: a) „nicht tot, lebendig“, b) „unsterblich“.

Die Bedeutung b) ist die des griech. *ἄμβροτος* II und des vedischen und iranischen *amṛta* „unsterblich“³⁾.

Die Bedeutung a) lebt fort in vedisch *amṛtatvá* „Nichttotsein = Leben“ (RV. X 107, 2 cd *amṛtatvám bhajante . . . prá tiranta áyuh* „sie haben Teil am Leben . . sie setzen (glücklich) über die Lebenszeit hinweg“⁴⁾), av. *amərətātāt* „Leben“ (meist neben *haurvatāt* „Gesundheit“)⁵⁾ und besonders in ved. *amṛta* n. „Lebenskraft“ (niemals „Unsterblichkeit“), eigentlich substantiviertes Adjektiv: „das Lebendige“. Ein i d g. Neutrum **nmṛto-* „Lebenskraft“ wird im Verein mit ved. *amṛta* n. erwiesen durch griech. *ἄμβρόσιος* „Lebenskraft enthaltend“, das mit dem geläufigen Suffix *-ijo-* davon abgeleitet ist.

Dagegen ließe sich ein idg. **nmṛto-* mit der Bedeutung „Lebenskraft spendend (oder enthaltend)“ vom Standpunkt idg. Wortbildung nicht verstehen. Aber es gibt einen einfachen Weg zur Erklärung der Entstehung von *amṛta*, *ἄμβροτος* I „Lebenskraft spendend“, welche die Exegese notwendig fordert. Wir haben es zu tun mit den Fortsetzungen des appositionell verwendeten **nmṛto* n. „Lebens-

¹⁾ Vgl. Hesych *μοριός*: *θνητός*?

²⁾ Vgl. W. SCHULZE, Kl. Schriften 365 f.

³⁾ Ich modifiziere hier meine Ausführungen, Untersuchungen 64, wo ich vedisch *amṛta* „unsterblich“ auf *amṛta* „nicht tot, lebendig“ zurückgeführt habe. Daß beide Bedeutungen alt sind, zeigt griech. *θνητός*, *βροτός*: *ἄμβροτος* einer-, die im folgenden besprochenen Wörter andererseits.

⁴⁾ Vgl. o. 15.

⁵⁾ Verf., Untersuchungen 64, Anm. 2.

kraft“. Das appositionelle Verhältnis kann sich gelegentlich so eng gestalten, daß es dem attributiven nahe kommt¹⁾; die Apposition richtet sich dann im Geschlecht nach dem Begriff, zu dem sie getreten, und schließlich wird das Substantiv zum Adjektiv. In der Tat stehen die vedischen Belege noch auf der Grenzscheide zwischen appositioneller und attributiver Verwendung. *īyótir amṛtam*, *haviṣ* . . . *amṛtam* darf man ohne weiteres auffassen als: „Licht, Opfer Speise, die Lebenskraft ist“ (d. h. „spendet“). Stärker adjektivischem Gebrauch genähert ist dagegen *amṛtam* in *bhúma cakratur urū amṛtam* „ihr machtet die Erde breit . . . Lebenskraft spendend“: *urū* und *amṛtam* sind offenbar als parallel konstruiert gedacht. Im gleichen Verhältnisse zeigt das Awestische: *hvarə xšaētəm aməšəm raēm* „die Sonne, welche Lebenskraft ist, welche Reichtum ist“, aber *hvarə-xšaētahe aməšahe raēvahe* „der Lebenskraft spendenden, Reichtum besitzenden Sonne“: einmal steht *aməšəm* parallel der Apposition *raēm*, das andere Mal *aməšahe* dem attributiven Adjektiv *raēvahe*. Konsequent zu Ende geführt ist die Entwicklung bei Homer²⁾, der auch ein *νόξ* . . . *ἄμβροτος* mit äußerlich erkennbarer Adjektivierung bietet und der einmal sogar ein *νόξ ἀβρότη* (= 78) mit radikaler Überführung in den Typ nichtkomponierter Adjektiva (*νερός*: *νέφη*)³⁾ wagt: die Unsicherheit der Femininbildung spricht wohl auch für ihre Jugend. Ein *ἴσoron* . . . *ἄμβροτον* läßt sich zur Not noch auffassen als: „ein Gewebe, das Lebenskraft ist“. Das von *ἀμβρόσιος* geforderte vorgriechische Neutrum **ἄμβροτον* wird also auch durch *ἄμβροτος* I erwiesen.

¹ JOH. SCHMIDT, Pluralbildungen der idg. Neutra 84 ff., Verf., Untersuchungen 32 ff.

² Sonstige sichere Beispiele der Adjektivierung von Substantiven sind im Griechischen sehr selten: SCHWYZER, Gr. Grammatik II 176 (B II 1 33).

³ *ἀβρότη* für metrisch unmögliches **ἄμβροτη* wie *ἀβροτάζουεν* (= 65) für **ἄμβροτάζουεν*, *ἀδρονήρα* (II 857, X 363, Ω 6) für *ἀνδρονήρα*. Vgl. WACKER- NAGEL, NGGW 1909, 58, Anm. 1. Übertragung des Anlauts von *ῥοτος* (so SCHWYZER, Griech. Gramm. I 277) würde ich nicht erwägen. *ῥοτος* ist stets Substantiv und bildet kein Feminin auf -α. Außerdem müßte man dann doch annehmen, daß der Dichter, der ein *νόξ ἀβρότη* formte, dies als „nicht sterbliche Nacht“ aufgefaßt habe.

5. H. GÜNTERT, *Kalypso* 158, meint von dem Substantiv *ἀμβροσία*, es bedeute „rein sprachlich betrachtet“: „Unsterblichkeit“. Aber kurz darauf (o. c. 159) liest man: „zu *ἀμβροσία*, das Adjektiv ist, muß man *ροτός, ἐδωδή* ergänzen“. Die beiden Möglichkeiten schließen sich gegenseitig aus, wie schon BUTTMANN erkannt hat, der mit richtigem Urteil für ein abstraktes *ἀμβροσία* eintritt (*Lexilogus*² 133), das sich zu *ἄμβροτος* verhält wie *ἀθανασία* zu *ἀθάνατος*¹). Er übersetzt es mit „Unsterblichkeit“.

Aber auch hier können wir heute weiter kommen. Es ist offensichtlich, daß bei Homer die Vorstellung der „Unsterblichkeit“ keineswegs notwendig mit *ἀμβροσίη* verbunden ist.

(Nektar und) Ambrosia wird dem fastenden Achill auf die Brust geträufelt, damit ihn der Hunger nicht erreiche (*T* 347 f., 352 ff.); mit Ambrosia wäscht Here den Schmutz von ihrer lieblichen Haut (*Ξ* 170 f.), ehe sie sich mit „Lebenskraft enthaltendem Öl“ salbt; Ambrosia legt Eidothee dem Menelaos und seinen Gefährten unter die Nase, damit ihr süßer Duft den Robbengeruch vertreibe (*δ* 445f.); Ambrosia (und roter Nektar) wird dem toten Patroklos in die Nase geträufelt, damit die Haut sich (bis zur Bestattung) halte (*T* 38 f.).

ἀμβροσίη ist also „Lebenskraft“, die sich nun wie die „Lebenskraft enthaltenden“ (*ἀμβρόσιος*) oder „spendenden“ (*ἄμβροτος* I) Dinge in verschiedenartigen Wirkungen äußert, je nachdem, welche Symptome der Vergänglichkeit sie beseitigt: den Hunger²): *T* 347 f., 352 ff., die Verwesung: *T* 38, *II* 670, 680, den Schweiß der Ermüdung und die die Jugendfrische beeinträchtigende Unsauberkeit: *Ξ* 170 f., den erstickenden, Übelkeit erregenden und an Verwesung erinnernden Geruch der Robbenfelle (*δ* 442 *φαικῶν ἀλιοτρίψεων ὀλοώτατος ὁδμή*), unter die Menelaos und die Seinen kriechen müssen: *δ* 446. Auch als Speise der Götter (*ε* 92, 199, *ι* 359, *μ* 63) oder Futter ihrer Pferde (*E* 777) wirkt die Ambrosia zunächst nur als „Lebenskraft“: es ist deutlich (*ε* 92 ff.; 199, *μ* 63), daß die Götter immer wieder davon essen, sich demnach immer wieder neue Lebenskraft zuführen;

¹ Zu diesen Bildungen vgl. SCHWYZER, *Griech. Gramm.* I 468 f. (B III 3 a 4).

² Vgl. o. 14.

wäre sie geradezu „Unsterblichkeit“, würde ja einmaliger Genuß genügen¹⁾.

Das heißt aber, daß *ἄμβροσία* gebildet ist — nicht von *ἄμβροτος* „unsterblich“, sondern — von einem vorgriechischen **ἄμβροτος* „nicht tot, lebendig“, das in vedisch *amṛta-tvā* (RV. X 107, 2), av. *aməratatāt* seine Entsprechungen hat. Es bedeutet das gleiche wie das als Abstraktum verwendete Neutrum **ἄμβροτος*, ved. *amṛta* n. „Lebenskraft“ (RV. I 23, 19 usw.), das es im Griechischen ersetzt hat und das hier nur noch in adjektivischer Umbildung als *ἄμβροτος* I fortlebt.

6. Es besteht nun auch ein Unterschied zwischen vedischem und griechischem Sprachgebrauch, den festzustellen wir über all der beobachteten Parallelität nicht vergessen dürfen.

Vedisch *amṛta* n. „Lebenskraft“, *amṛta* „Lebenskraft spendend“ und *amṛtatvā* „Lebenskraft“ beziehen sich durchaus auf natürliche Dinge, wenn man sie auch um ihrer segensreichen Wirkung willen gern vom Himmel stammen läßt. Irdische Milch ist gemeint mit RV. I 71, 9 *gōṣu priyām amṛtam* „die liebe Lebenskraft in den Kühen“, natürliche Lebenskraft wohnt im Wasser (RV. I 23, 19); als natürlich erscheint die Lebenskraft des Windes (VI 37, 3), des Lichtes (VII 76, 1), des Regens (V 63, 2); es ist irdische Lebenskraft, an der die Frommen teilhaben (I 23, 19, X 107, 2), mit natürlicher Lebenskraft bekleidet der Soma, wie der Panzer die Gelenke (VI 75, 18); „Anteil an der Lebenskraft“ (I 104, 21 *amṛtasya bhāgām*) ist ein Ausdruck für irdische Speise²⁾.

Dagegen gehören im homerischen Griechisch die Begriffe, die als *ἄμβροσιος*, *ἄμβροτος* I bezeichnet oder mit *ἄμβροσιον* benannt werden, durchaus in das Gebiet des Wunderbaren. Sie sind — mit Ausnahme des Schlafes und der Nacht — nicht in der irdischen und natürlichen Wirklichkeit, sondern in der Götterwelt beheimatet, deren Existenz für Homer „wirklich“ sein mag oder nicht, die er jedenfalls genau von der der Menschen unterscheidet und mit Zügen

¹⁾ V. WILAMOWITZ, Hippolytos 218: „Ohne Nektar altern selbst die Götter“. Dies gilt natürlich auch für Ambrosia.

²⁾ Verf., Untersuchungen 64 f.

ausstattet, die ihm nicht die Beobachtung, sondern die Phantasie und der Glaube zur Verfügung stellt. In einem unirdischen, übernatürlichen, wunderbaren Sinn sind „Lebenskraft enthaltend“ oder „spendend“ für ihn die Haare der Götter, ihr Salböl, ihre Gewänder, ihre Sandalen, die Speise ihrer Rosse. Aber auch das Geschenk des Schlafes (H 482 ὕπνον δῶρον, vgl. auch η 286 ὕπνον δὲ θεὸς κατ' ἀπείρονα χεῖεν „ein Gott aber goß ununterbrochenen¹⁾ Schlaf herab“) und die Schlaf bringende Nacht stören in dieser Gesellschaft nicht: wunderbar ist jedenfalls ihre geheimnisvolle, erquickende Wirkung. Wenn wir genau übersetzen wollen, müssen wir sagen: ἀμβρόσιος, ἄμβροτος I „(wunderbare) Lebenskraft enthaltend, spendend“ oder — mit Beziehung auf Nacht und Schlaf — „(in wunderbarer Weise) Lebenskraft enthaltend, spendend“.

Wie die sprachgeschichtliche Analyse zeigt, hat hier das Griechische gegenüber dem Indischen geneuert. Es ist auch leicht einzusehen, warum. Alle drei Wörter haben hochpoetischen Klang; sie entstammen der älteren — der altäolischen und einer ihr vorausliegenden — Dichtersprache und sind auch nur noch in der Dichtersprache lebendig. Der Dichter braucht sie, wenn er aus der leidigen Alltäglichkeit, aus dem „Gemeinen“ sich erhebt „ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen“, ins Reich seiner verklärenden, das Wunder bejahenden Phantasie.

7. Abschließend führen wir uns die durch die Vergleichung der einzelnen Tatsachen des Griechischen und Indischen gewonnene Anschauung von der vorgeschichtlichen Entwicklung unserer Wörter an einem Schema vor Augen. Gewisse Einzelheiten bleiben unsicher. Wir können ausmachen, daß die Wörter ἀμβρόσιος und ἀμβροσίη v o r g r i e c h i s c h sind, aber wir können nicht feststellen, ob sie schon i n d o g e r m a n i s c h sind. Einerseits sind adjektivische Ableitungen auf -iō- > iō, und Abstraktbildungen auf -iā > iā (vgl. lat. *gratus: gratia*, vedisch *hatá: hatyā*) in der indogermanischen Gemeinsprache geläufig: ein **nmṛtiō-* und ein **nmṛtiā* waren auf jeden

¹⁾ eigentlich „der keine (zusammengefügten) Enden hat“. Vgl. Aristoph. frgm. 250 K δακτύλιον ἀπείρονα: W. SCHULZE, Quaestiones Epicae 116.

Fall theoretisch bildbar; andererseits hat die Möglichkeit, Adjektiva auf *-io-* und Abstrakta auf *-ia* neu zu bilden, bis ins nachhomerische Griechisch bestanden. Ähnliches gilt für ved. *amṛtatvá*, av. *aməratāt*.

I) Idg. *mé/órto-* „sterblich“,
erwiesen durch vedisch *márta*, av. *marəta* „sterblich, Sterblicher“,
griech. *μορτός: θνητός* (Hesych).

II a) Idg. *mṛtó-* „tot“,
erwiesen durch vedisch *mṛtá*, av. *marəta-* „tot“ und z. B. lat. *mortuos*, altslavisch *mrztvz* (mit Kontamination der Suffixe *-to-* und *-no-* im Anschluß an *vivos*, *živz*).

b) Idg. *mṛtó-* „sterblich“,
erwiesen durch homerisch *βροτός* „sterblich, Sterblicher“ nebst *ἄμβροτος* II „unsterblich“, vedisch *amṛta* (RV. I 35, 2 usw.), av. *aməša* (Y. IX 1 usw.) „unsterblich; die Unsterblichen“.

III a) Idg. *n-mṛto-*¹⁾ „nicht tot, lebendig“,
erwiesen durch davon gebildete Abstrakta: vedisch *amṛta-tvá* „Lebendigsein, Leben“ (RV. X 107, 2), av. *aməratāt* „Leben“, griech. *ἄμβροστα*, sowie durch III b).

b a) Idg. *n-mṛto-* n. „Leben, Lebenskraft“ [substantiviertes Neutrum des idg. Adj. III a) mit Abstraktbedeutung²⁾],
erwiesen durch vedisch *amṛta* n. „Leben, Lebenskraft“ (RV. X 129, 2; VI 75, 18 usw.), av. *aməša* n. (Yt. VI 1; 4; 6) sowie durch eine adjektivische Ableitung mittels *-iio-*: griech. *ἄμβροστος* „Lebenskraft enthaltend“.

β) Idg. *n-mṛto-* n. „Lebenskraft“ als enge, attributivem Gebrauch sich nähernde Apposition,
erwiesen durch vedisch *amṛta* (RV. I 159, 2 usw.), av. *aməša* (Yt. VI 0. Y. XXII 24) und griech. *ἄμβροτος* I „Lebenskraft spendend“.

¹⁾ Ich verzichte auf die Rekonstruktion des Akzentes. Vgl. die Vermutung u. 32.

²⁾ Aber für ein Abstraktum von *mṛtá* „tot“ tritt *mṛtvā* m. ein: RV. X 129, 2 *nā mṛtvūr āsīd amṛtam nā tārhi* „nicht war der Tod, also auch nicht das Leben“. Ebenso im Avesta: Yasna IX 5 *nōit zaurva āuha nōit marədyus* „nicht war Alter, nicht Tod“.

c) Idg. **mṛto-* „unsterblich“,
erwiesen durch vedisch *amṛta*, av. *aməša*, griech. *ἄμβροτος* II „unsterblich“.

Wir erhalten also für das Indogermanische ein wohlgegliedertes kleines System sprachlich formulierter Begriffe, die im Verhältnis der Verwandtschaft oder Gegensätzlichkeit stehen:

tot: sterblich = lebendig: unsterblich,

oder tot: lebendig = sterblich: unsterblich;

Ausdrücke für „Totsein“, „Sterblichkeit“ und „Unsterblichkeit“, die mit „Lebendigsein (Leben, Lebenskraft)“ eine dritte und vierte Proportionsgruppe bilden könnten, sind nicht erweisbar, wären aber jedenfalls ohne weiteres realisierbar gewesen. Das Vedische bietet ein *amṛtatvá* (RV. IV 54, 2) „Unsterblichkeit“.

Der Gliederung der Begriffe entspricht die formale Gliederung der sprachlichen Zeichen nur sehr unvollkommen. Verschiedenartigen Begriffen gelten nicht differenzierte (Homonyma), dem gleichen Begriff differenzierte Wortformen (Synonyma).

H o n o n y m a: 1. *mṛtó-* „tot“ und *mṛtó-* „sterblich“; 2. **mṛto-* „lebendig“ und **mṛto-* „unsterblich“; 3. Adj. Nom. Acc. n. sing. **mṛtom* „lebendig“, „unsterblich“ und Subst. Nom. Acc. sing. **mṛtom* „Lebenskraft“.

Vielleicht ist 3. zu streichen. Es ist möglich, wenn auch nicht erweisbar, daß in der idg. Gemeinsprache das Adj. den Akzent auf der letzten Silbe (**mṛtó-*), das Substantiv auf der vorletzten (**mṛto-* n.) trug¹). Man müßte annehmen, daß das Vedische die substantivische Akzentuation auf das Adjektiv — sogar dann, wenn es „unsterblich“ hieß — übertragen habe.

¹ Akzentzurückziehung bei Substantivierung eines Adjektivs, d. h. wenn ein Wort, das ursprünglich dazu dient, einen Begriff nach einer Eigentümlichkeit zu bezeichnen, dazu verwendet wird, ihn zu benennen, im Indischen: WACKERNAGEL, Altind. Grammatik II 19 f. (§ 6 c a), vgl. insbesondere *ánna-* n. „Speise“ gegenüber *-ná* in Verbaladjektiven (*śhanná* usw.), *sádhu* „das Gute“ gegenüber *sádhu* „gut“; im Griech.: SCHWYZER, Griech. Gramm. I 420 (Wortbildung u. Flexion A 4), vgl. insbesondere *λεῖκος* „Weißfisch“ gegenüber *λευκός* „weiß“. Das Prinzip ist zweifellos idg.-gemeinsprachlich, wenn auch genaue Wortgleichungen fehlen.

Synonyma: *mé/órto-* „sterblich“ und *mṛtó-* „sterblich“.

Vielleicht hat es schon im Indogermanischen neben dem Abstraktum *ṇmṛto-* n. eine oder mehrere gleichwertige Bildungen gegeben. Es ist bemerkenswert, daß jede der drei Sprachen, die das Abstraktum *ṇmṛto-* n. selbst oder in einer Weiterbildung bewahrt haben, auch ein auf andere Weise gebildetes Abstraktum kennen. In jedem Fall ist eine andere Möglichkeit verwirklicht, aber jedesmal handelt es sich um eine schon idg. mögliche Bildung (mit *-tuo-*, *-tat-*, *-na*).

Vedisch *amṛta-tvá* av. *amərata-tāt*, griech. *ἀμβροσία*.

Weitere Synonyma ergeben sich, wenn man auch zu *ṇmṛto-* „unsterblich“ Abstraktbildungen voraussetzt.

8. Ein solches am unrechten Ort sparsames und dann wieder verschwenderisches System von Ausdrucksformen, die in der Vieldeutigkeit ihres assoziativen Zusammenhanges einen ungebührlich großen Anteil an der Verständigung der Auswertung des syntagmatischen Zusammenhanges¹⁾ überlassen müssen, ist nicht zweckentsprechend und daher dem Untergang geweiht. In den beiden Sprachen, die ein genügend umfangreiches Material bieten, um eine zuversichtliche Beurteilung der Entwicklung zu erlauben, dem Indischen und dem Griechischen, sieht man, wie es durch ein neues ersetzt wird.

Im Vedischen ist das erste Homonymenpaar in der Weise beseitigt, daß nur noch ein *mṛtá* „tot“ existiert, wodurch zugleich die Synonymität von *mé/órto* und *mṛtó* „sterblich“ verschwunden ist. Vom zweiten sind nur noch Reste vorhanden: *amṛta* „lebendig“ ist nur in ganz geringen Spuren nachzuweisen und wird bald ganz und gar aufgegeben. Aber auch *amṛta* n. „Lebenskraft“ und *amṛta* „Lebenskraft spendend“ gehen verloren. Es bleibt schließlich, in nachvedischer Zeit, nur: *martya* „sterblich“, *mṛta* „tot“, *amṛta* „unsterblich“, *amṛta* n. (in der spezialisierten Bedeutung:) „Lebensspeise“.

Ein Ideal ist nicht erreicht: *martya* und *amṛta* sind formell zu stark, *mṛta* und *amṛta* zu wenig geschieden. Aber ein praktischer Ausweg ist gefunden.

¹⁾ Die Ausdrücke „assoziativer“ und „syntagmatischer Zusammenhang“ brauche ich im Anschluß an F. DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale 176 ff.

Das Griechische hat andere Richtungen eingeschlagen. Ganz natürlicherweise. Es befand sich ja in einer grundsätzlich anderen Lage, denn das lebendige System von verbalen und nominalen Ableitungen der Wurzel *m̥ war hier schon in vorgeschichtlicher Zeit durch ein anderes von Ableitungen der Wurzel *θava-* abgelöst. So beseitigte sich von selbst ein *m̥tō-* „tot“: es wurde ersetzt durch *τεθνήσκει*, *νεκρός* usw. Von dem Synonymenpaar *mōrto-* und *m̥tō-* „sterblich“ blieb nur das letztere; ein *μορτός* hielt sich allerdings in irgendeinem provinziellen Winkel, wo es die Gelehrsamkeit erst spät (HESYCH) wieder ausgrub. Die Homonyma *ἄμβροτος* I und II sind bei Homer noch vorhanden. *ἄμβροτος* I wird aber später ganz aufgegeben¹). Es bleibt schließlich: *βροτός* „Sterblicher, Mensch“, *ἄμβροτος* „unsterblich“, *ἄμβροσία* „Götterspeise“ und *ἄμβροσιος*, das aber nur als poetisches Wort mit mehr Gefühlswert als deutlich umrissenem Inhalt gebraucht wird. Von Späteren (z. B. PINDAR) wird es offenbar zu *ἄμβροτος* „unsterblich“ in Beziehung gesetzt und als „göttlich“ verstanden. Auch *ἄμβροσία* hat man in diesen Zusammenhang gebracht und als „Unsterblichkeit“ verstanden. Nur als Beweis hierfür hat die von BUTTMANN ans Licht gezogene Tatsache, daß LUKIAN, Dial. deor. 4 *ἀθανασία* als Synonym von *ἄμβροσία*²) braucht, einen Wert für die Sprachgeschichte, nicht als Hilfsmittel für die Feststellung des ursprünglichen Sinnes.

Die schließlich im Griechischen entstandene Reihe: *βροτός* „Sterblicher“, *ἄμβροτος* „unsterblich“, *ἄμβροσιος* „göttlich“, *ἄμβροσία* „(als Unsterblichkeit aufgefaßte) Götterspeise“ zeigt ein System von Bedeutungen in fast idealer Harmonie mit einem entsprechend differenzierten System von Wortformen.

Aber alt ist es nicht. Und es ist auch nicht geschaffen von der Rede des täglichen Umgangs, die auf schnelle, praktische Lösung drängt und nach „idealer Form“ wenig fragt, sondern von bedächtig vom reichgedeckten Tische Homers wählenden Nachfahren seiner Kunst.

¹ Nicht ganz eindeutige Reste in der Lyrik: o. 23, Anm. 2.

² Vgl. auch z. B. KAIBEL, Epigr. 338, Z. 3.

III. Hades

1. *Αἰδης*¹⁾ ist bei Homer der unter den Unterirdischen herrschende (O 188 *ἐνέροισιν ἀνάσσειν*) Gott der nebligen Schattenwelt des Jenseits (O 191 *Αἰδης δὲ λάχεν ζῶον ἡερῶντα*). Er ist der Bruder des Zeus und Poseidaon (O 188), neben ihm wird die Persephoneia genannt (κ 491; 564), mit der zusammen er bei einer Vorfluchung (I 569) und — von Odysseus und seinen Gefährten — vor der Beschwörung der Toten am Eingang der Unterwelt angerufen wird (κ 534, λ 47). Nur selten erscheint er als handelnde Person in einer Sage oder einem Mythos (Herakles entführt seinen Hund: Θ 368, und verwundet ihn mit einem Pfeil: E 395; er erweist den dritten, untersten Teil der Welt als Herrschaftsgebiet: O 187 ff.). Er ist der „Torschließer [des Jenseits]“ (Θ 367 *Αἰδαο πύλας*, λ 277 *Αἰδαο πυλάρταο κρατεροῖο*) und wird bezeichnet mit den Adjektiven: *ἰφθιμος* (κ 534 = λ 47) „stark“, *ἀδάμαστος* (I 158) „unbezwinglich“, *πελώριος* (E 395) „ungeheuerlich“, *ἀμεῖλιχος* (I 158) „unfreundlich“ und *στυγερός* (Θ 368) „verabscheuenswerth“. Er ist den Sterblichen der Verhaßteste aller Götter (I 159 *βοιωτὶσι θεῶν ἐχθιστος πάντων*).

Der Ort, an den die Seele (*ψυχή*) des Menschen nach dem Tode gelangt, heißt sein Haus (O 251 *δῶμ' Αἰδαο*, ψ 322, κ 512 *εἰς Αἰδαο δόμον*) oder seine Häuser (X 52, Ψ 19, 103, 179, δ 834, ο 350, ρ 208, ω 204, 264 *εἰν Αἰδαο δόμοισι[ν]*; X 482 *Αἰδαο δόμον*, κ 175, 491, 564, ξ 208 *εἰς Αἰδαο δόμον*). Es gibt dort Tore (E 646, Ψ 71 *πύλας Αἰδαο*), die er als *πυλάρτης* (s. o.) hütet und die gelegentlich seine Stadt bezeichnen (I 312 = ξ 156 *ἐχθρὸς . . . ὁμῶς Αἰδαο πύλῃσιν*).

Der N e n n u n g dieser seiner Wohnstätte, die zu den Dingen gehört, vor denen der Mensch Scheu empfindet und deren Namen

¹⁾ Die folgende Darstellung stimmt weithin überein mit der von M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion I 424 ff. gegebenen, vor allem auch in dem endlichen Ergebnis, daß „Hades eine Personifikation des Totenreiches, der Persephoneia die alte Königin der Unterwelt“ war. In der Beurteilung gewisser Einzelheiten weiche ich immerhin so weit ab, daß ich das für meine Untersuchung wichtige Material vollständig und nach meinen Bedürfnissen geordnet vorlegen muß.

er deshalb nicht gerne ausspricht¹⁾, kann man ausweichen, indem man sie nur bezeichnet durch den Genetiv des Inhabers²⁾.

So heißt es:

λ 211, X 389 ἐν Ἀΐδαο „in dem [Haus, den Häusern, der Stadt] des Hades“;

Θ 367, Φ 48, X 213, λ 164, 277, 425, 625, μ 383 εἰς Ἀΐδαο „in das . . . des Hades“;

ψ 76, λ 626, μ 17 ἐξ Ἀΐδαο (Ἀΐδεω) „aus dem . . . des Hades“;

Θ 16 ἔνεργον Ἀΐδεω „unterhalb des . . . des Hades“.

Bemerkenswert ist, daß bei Homer — im Unterschied zu später³⁾ — Ἀΐδης nicht ein T o d e s g o t t, sondern als Beherrscher der Unterwelt nur ein T o t e n g o t t ist. Die Entwicklung von einem Totengott zu einem Todesgott, die wir für Ἀΐδης voraussetzen müssen, liegt natürlicherweise nahe. Sie hat eine genaue Analogie in der des vedischen Yama, der ebenfalls zunächst — als erster Verstorbener — Herrscher im Reich der Toten ist, später aber (schon in den jüngeren Hymnen des RV, ganz ausgesprochen im Epos) zu der Gottheit wird, die sich selbst die Seelen in ihr Reich holt oder sie sich durch ihre Boten holen läßt.

Außerdem ist nicht zu verkennen, daß das Bild des Gottes Ἀΐδης bei Homer einigermaßen blaß und arm an echten mythologischen Zügen ist. Seine Beiwörter wechseln zwar stark und haben auch einen ausgesprochenen Gefühlswert, aber sie sind durchweg unanschaulich. Auch das ist später teilweise anders.

Ein Ἀΐδης nicht als Name des Gottes, sondern im Sinne von „Unterwelt“ ist Homer (auch Hesiod) fremd. Aber z. B. bei den

¹⁾ Später, als Ἀΐδης nicht mehr nur Toten-, sondern auch Todesgott ist (s. u.), hat man wohl auch die Nennung des Gottes selbst vermieden: Platon, Kratylos 403 A φοβούμενοι τὸ ὄνομα (des Ἀΐδης) Πλούτωνα καλοῦσιν αὐτόν.

²⁾ Von dieser Möglichkeit, die Nennung durch die Bezeichnung mittels eines (elliptischen) Genitivs zu ersetzen, kann man auch sonst Gebrauch machen, z. B. ν 23 εἰς Ἀλκινόοιο „in [das Haus] des Alkinoos“: SCHWYZER, Griech. Gramm. II 120.

³⁾ Vgl. z. B. Sem. 1, 14 τοὺς δὲ . . . πέμπει μελαίνης Ἀΐδης ὑπὸ χθονός, KAIBEL, Epigr. 89, 199, 201 und sonst. Pindar Is. V (VI) 15 αἶδαν γῆρας τε „Alter und Tod“: der Name des Todesgottes bezeichnet den Todesvorgang.

Lyrikern ist es nicht selten: [Phok.] 112 παρὶς Ἀΐδης, [Platon] 11. 2 ὥς ἄλλ' καὶ γαίῃ ξυνός ὕπαιστ' Ἀΐδης; Anakreon 32, 5 Ἀΐδα ἀρχός. Pindar Py. IV 43 Ἀΐδα στόμα¹); Simonides 119 (171), 10 εἰς Ἀΐδην vgl. Lukas XVI 23 ἐν τῷ Ἀΐδῃ); Tyrtaios 10 (8), 38; [Phok., 110 εἰς Ἀΐδην. Daß der Name des Herrschers zum Namen seines Reiches wird, wäre nicht ganz unerklärlich²), ist aber doch auch nicht ganz selbstverständlich. Tatsächlich ist man, wie sich herausstellen wird (u. 51), auf einem besonderen, durch die sprachlichen Tatsachen selbst nahegelegten Wege zu der Neuerung gelangt.

2. Weniger durchsichtig liegen die Verhältnisse bei dem Wortstamm *ἄιδ-*, von dem die Formen *ἄιδος* und *ἄιδι* belegt sind.

An mindestens einer Stelle nennt *ἄιδ-* sicherlich nicht den Gott, sondern die Unterwelt: Ψ 244 εἰς ὃ κεν αἶψός ἐγὼν Ἀΐδῃ κεύθωμαι „bis ich selbst durch die Unterwelt verborgen werde“. Vgl. ω 204 (~ X 482) εἰν Ἀΐδαο δόμοις ἐπὶ κεύθει γαίης „in den Häusern des Hades, unter den Verbergungen der Erde“. Kaibel, Epigr. 208, 4 στυγνός ἄπαιδα δόμοις ἀμφεκάλυψ' Ἀΐδης.

Wahrscheinlich ist die Bedeutung „Unterwelt“ auch, wo der Dativ Ἀΐδι neben *προιάπτειν* erscheint (A 3 πολλάς δ' ἰφθίμους κρυχέας Ἀΐδι προΐαψεν, Z 487, A 55): nicht dem Gott, sondern der Unterwelt werden die Seelen (A 3) oder die Köpfe (A 55) „herabgeworfen“⁴). Nirgends findet sich ein Ἀΐδῃ mit *προιάπτειν* konstruiert⁵).

¹ Py. V 96 bezeichnet *ἄιδαν* als Name des Jenseits des Grab.

² Man wird etwa daran denken, daß gelegentlich Homer Ἥφαistos für „Feuer“ (z. B. B 426), die augusteischen Dichter *Juppiter* (z. B. Horaz, Carm. I 22, 20) für „Himmel“ sagen.

³ Mit metrischer Dehnung der letzten Silbe. Ein Ἀΐδῃ zu konjizieren, wird man kaum wagen dürfen. Warum sollten Spätere diese Form, die ihnen ganz unanstößig hätte sein müssen, geändert haben? Nach M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion 426 ist Ἀΐδι κεύθωμαι der Phrase Ἀΐδι προΐαψεν nachgebildet.

⁴ Vgl. W. SCHULZE, Qu. Ep. 168.

⁵ Aber: E 190 Ἀΐδωνῃ προΐαψεν. Hier muß es sich, wie schon die künstliche dichterische Stammform Ἀΐδωνεν- (Risch, Wortbildung § 57 c) zeigt, um eine verhältnismäßig junge Prägung handeln, die nun allerdings verrät, daß man Ἀΐδι als „dem Gott Hades“ mißverstehen konnte.

Möglich ist sie aber auch sonst:

λ 635 ἐξ ᾿Αϊδος kann heißen: „aus der Unterwelt“,

Z 284, 422, X 425 ᾿Αϊδος εἶσω¹⁾: „in die Unterwelt“, vgl. η 135 ἐβήσεται δώματος εἶσω, θ 290 εἶσω δώματος ἦει²⁾.

κ 502 εἰς ᾿Αϊδος braucht man nicht aufzufassen in Analogie zu εἰς ᾿Αἶδαο „in das [Haus] des Hades“, man kann ebensogut sagen: „in das [Gebiet] der Unterwelt“ unter Berufung auf δ 581 εἰς Αἰγύπτου διπτερός ποταμοῖο „in das [Gebiet, Wasser] des Aegyptos³⁾, des am Himmel fliegenden⁴⁾ Stromes“. Entsprechendes gilt für Ω 593 εἰν ᾿Αϊδος und H 330 (und sonst) ᾿Αιδός δε.

᾿Αϊδος neben einem Wort für Haus: Y 336 δόμον ᾿Αϊδος εἰσαφίκηαι; H 131 (und sonst) δόμον ᾿Αϊδος εἶσω; Ψ 74, λ 571 εὐρυπυλὲς ᾿Αϊδος δῶ, braucht kein attributiver Genitiv wie ᾿Αἶδαο in εἰς ᾿Αἶδαο δόμον, δῶμ' ᾿Αἶδαο, sondern kann ein appositiver Genetiv sein: „das Haus der Unterwelt (= welches die Unterwelt ist)“⁵⁾. Vgl. z. B. Δ 406 Θήβης ἔδος, α 2 Τροίης ἱερὸν πολίεθρον⁶⁾.

Π 625 (∼ E 654 = Δ 445) εὖχος ἔμοι δοίης, ψυχὴν δ' ᾿Αιδι κλυτοπόλῳ kann ohne weiteres heißen: „den Ruhm mögest du mir geben, die (deine) Seele aber der Unterwelt . . .“⁷⁾, wenn auch „dem Gott der Unterwelt“ zunächst nahe zu liegen scheint.

¹⁾ Niemals ᾿Αἶδαο neben εἶσω.

²⁾ SCHWYZER, Griech. Gramm. II 547 nebst Anm. 2.

³⁾ Nach SCHWYZER, Griech. Gramm. II 120, Anm. 4, „wird an den Gott gedacht sein, dessen Behausung der Fluß ist“. Das wird durch die Apposition widerlegt. Es gibt auch gar keinen Grund, weshalb beim elliptischen Genetiv durchaus nur „Haus“ zu ergänzen sein sollte. In Frage kommt vielmehr jeder Begriff, den der Zusammenhang selbstverständlich und eindeutig ergibt.

⁴⁾ LÜDERS, Varuna I 11; 141, Anm. 5.

⁵⁾ Das Jenseits als Haus ist eine naheliegende, weit verbreitete Vorstellung. WINKLER, in Wörterbuch des deutschen Aberglaubens s. v. Hölle 196; 201 (Helhaus, das Völuspä 38 geschildert wird); 203.

⁶⁾ SCHWYZER, o. e. 121 f.

⁷⁾ Über κλυτόπωλος unten 48 f.

Nur¹⁾ in N 415 εἰς Ἄιδος . . . πύλας τῆς χερσὶν αὐτοῦ zwingt uns die Apposition zu Ἄιδος zu der Auffassung: „in das [Haus] des [Gottes] Hades, des starken Türschließers“.

Wir stehen also vor einem Dilemma:

Entweder waren Ἄιδης und Ἄιδ- von altersher als Namen des Todesgottes Synonyma. Dann muß man mit der wohl herrschenden²⁾ Meinung in Ἄιδ- „Unterwelt“ (sicher nur in P 244) eine Art Vorläufer der späteren Entwicklung sehen, die zu einem Ἄιδης „Unterwelt“ führt.

Oder aber sie waren ursprünglich verschiedener Bedeutung: Ἄιδ- „Unterwelt“, Ἄιδης „Gott der Unterwelt“. Dann muß man annehmen, daß die eigentlich nicht parallelen Ausdrucksweisen

ἐξ Ἄιδος „aus der Unterwelt“: ἐξ Ἄίδαο „aus dem [Haus] des Ἄιδης“

εἰς Ἄιδος „in das [Gebiet] der Unterwelt“: εἰς Ἄίδαο „in das [Haus] des Ἄιδης“

δόμος Ἄιδος, Ἄιδος δῶ „das Haus, welches die Unterwelt ist“
Ἄίδαο δόμος, δῶμ' Ἄίδαο „das Haus des Ἄιδης“
mißverständlich als analog konstruiert aufgefaßt wurden und man auf Grund dieses Mißverständnisses ein Ἄιδ- = Ἄιδης (sicher nur in N 415) gefolgert hat.

Für diese und zugleich gegen die erste Alternative sprechen die folgenden Tatsachen des homerischen Sprachgebrauches, die die schon durch die Verschiedenartigkeit der Stammbildung nahegelegte Vermutung stützen, daß zwischen Ἄιδ- und Ἄιδης ein Bedeutungsunterschied ursprünglich bestanden hat:

1. Angerufen (zusammen mit Persephoneia) wird nur Ἄιδης.
2. Nur Ἄιδης erscheint in mythologischem Zusammenhang.

¹ Diese Ansicht vertritt auch, wie ich NILSSON, o. c. 426, Anm. 3, entnehme, C. V. Østergaard in einem mir nicht zugänglichen Aufsatz Norsk Tidsskrift for Filologi 3. R. XIII „Hades“. Die Gegenbemerkungen NILSSONS, l. c., haben mich nicht überzeugt. Wie früh immer die Möglichkeit einer Mißdeutung bestanden haben mag, der typische Sprachgebrauch Homers läßt einen Unterschied zwischen Ἄιδ- und Ἄιδης erkennen. Zu Ἄιδ- κείσασιν vgl. u. 40, 48 f.

² Vgl. z. B. LIDDEL-SCOTT s. v. Ἄιδης.

3. Die Adjektive ἰφθιμος, ἀδάμαστος, πελώριος, ἀμείλιχος, στυγερός und ἔχθιστος charakterisieren nur Ἄιδης, nur Ἄιδης heißt ausdrücklich θεός.
4. Das einzige Adjektiv, das bei Ἄιδ- steht, ist κλυτόπωλος, das sich in seiner eine konkrete Einzelheit bezeichnenden Bedeutung auffällig von den vagen ἰφθιμος usw. abhebt.
5. Da κλυτόπωλος als Bahuvrihi geschlechtlich doppeldeutig — als Mask. oder als Fem. — ist, erscheint Ἄιδ- eindeutig als Mask. bestimmt nur durch die Apposition πύλαρχης κρατερός, die sich auch bei Ἄιδης findet und an der einen Stelle, an der sie zu Ἄιδ- tritt, aus diesem Zusammenhang übertragen sein kann.
6. Mit προιάπειν wird nur der Dativ Ἄιδι konstruiert.
7. Ἄιδος mit Länge der ersten Silbe begegnet nur vor εἶσω (12 Stellen) und einmal (Y 336) vor εἰς. Offenbar beruht diese Länge auf metrischer Dehnung, die notwendig wurde, weil zwei gewohnheitsmäßig eng verbundene Wörter nicht nebeneinander im ep. Vers untergebracht werden konnten (vgl. εἶν ἄλλι, ὑπεῖρ ἄλλα: W. SCHULZE, Qu. Ep. 216 ff.). Sie hätte leicht vermieden werden können, wenn εἰς Ἄιδαιο, εἰς Ἄιδεω, die vorzüglich in den epischen Vers passen, tatsächlich von Anfang an dasselbe besagt hätten wie Ἄιδος εἶσω. Eben weil das nicht der Fall war, konnte dieses nicht durch jene ersetzt werden; man mußte also ein nichtepisches Ἄιδος εἶσω durch Dehnung der ersten Silbe für den Vers tauglich machen.

Die angeführten Tatsachen mögen mit unterschiedlicher Schwere in die Wagschale fallen. Ihr vereinigtes Gewicht läßt kaum einen Zweifel, daß die zweite Alternative der ersten vorzuziehen ist, für welche nichts spricht als der spätere Sprachgebrauch und unsere liebe Gewohnheit, die hier wie oft das Unbewiesene als selbstverständlich und natürlich gegeben erscheinen läßt.

3. Die endgültige Entscheidung bringt die Analyse der Stamm-bildung. Wenn diese, wie ich glaube, zu einer plausiblen etymologischen Erklärung der Bedeutung „Unterwelt“ für Ἄιδ- führt, die zugleich das bisher ungelöste Problem der Aspiration des attischen

ἄιδης erledigt sowie auch die spätere Doppeldedeutigkeit von *ἄιδης* zwanglos verstehen läßt, haben wir ein sicheres Ergebnis gewonnen. Denn wenn wir von drei verschiedenen Seiten her: von der Beobachtung des Sprachgebrauchs, von der grammatischen Analyse der Wortformen und von der etymologischen Wahrscheinlichkeit, immer zum gleichen Ziel gelangen, werden wir schwerlich jeweils eine falsche Richtung eingeschlagen haben.

Neben einem zweifellos maskulinen Stamm *ἄιδᾱ-* „Herrscher der Unterwelt“ steht ein *ἄιδ-* unbekannten Geschlechts. Denn die einzige Stelle, da es als Mask. verstanden werden muß (N 415), ist zugleich diejenige, an der es nicht „Unterwelt“ heißen kann, sondern „Herrscher der Unterwelt“ heißen muß.

WACKERNAGEL hat vermutet, daß *ἄιδ-* ursprünglich ein Fem. war¹. Er sieht in *ἄιδ-* eine Bildung auf *-ιδ-*, zu der sich *ἄιδης* verhielte wie *Ἀραίδης* zu *Ἀραίς*. Diese Auffassung scheitert an der Unmöglichkeit einer einwandfreien etymologischen Erklärung eines Stammes *ἄ-ιδ-* = *ἄF-ιδ-*. Von einer Wz. *ai-* aus gelangt man zu keinem sinnvollen Ergebnis. WACKERNAGELS Zurückführung von *ἄ-ιδ-* auf **aiFid-* (< *aiFid-*)² vermag zwar die Prosodie von *ἄιδης* usw., aber nicht die homerischen Messungen *ἄFιδι* zu erklären, wie SOLMSEN, Untersuchungen 71 ff., abschließend gezeigt hat. Als alt kommt nur *ἄFιδ-* in Frage, und das kann kein Fem. auf *-ιδ-*, sondern muß ein Kompositum mit einer Wz. *uid* als Hinterglied sein.

So erklärt denn SOLMSEN, l. c., wie schon W. SCHULZE, Qu. Ep. 468, *ἄFιδ-* als „unsichtbar“³), also als Fortsetzung eines idg. **n-uid*. Der Akzent auf der ersten Silbe in *ἄιδι*, *ἄιδος*, *ἄιδός* δε könnte äolisch sein⁴).

Ein idg. **n-uid* ist selbst doppeldeutig. **-uid-* kann sein 1. ein Wurzel-Adjektiv: „nicht sehend, nicht sichtbar“ (vgl. den Typus *ἄζυξ* „unvermählt“, *ἄδμης* „unbezwungen“), 2. ein fem. Wurzel-nomen: „Nichtsehen, Nichtgesehenwerden = Unsichtbarkeit“

¹ KZ. XXVII 277; Vermischte Beiträge 8.

² Vermischte Beiträge 4 ff., insbes. 7.

³ So auch SCHWYZER, Griech. Gramm. I 266.

⁴ WACKERNAGEL, NGGW. 1914, 111; SPECHT, KZ. LV 112.

Ein $\tilde{\alpha}\tilde{\nu}\tilde{\iota}\delta$ -f. „Unsichtbarkeit“ gibt nun an einer Stelle einen ausgezeichneten Sinn: E 844 f. . . . $\alpha\upsilon\tau\alpha\varsigma$ Ἀθήνη | δῶν' αἶδος κινέην, $\mu\eta\ \mu\upsilon\nu$ ἴδοι ὄβριμος Ἄρης. Nicht mit dem „Helm der Unterwelt“¹⁾, sondern mit dem „Helm der Unsichtbarkeit“ verhüllt sich die Göttin²⁾. Schlechtweg als „Tarnkappe“ brauchen Aristophanes (Ach. 390) und Platon (Rep. 612 b) Ἄιδος κινῆ (ohne Ersetzung des epischen Ἄιδος durch ihr Ἄιδου!). Nichts anderes heißt auch Ἄιδος κινέη bei Hesiod, Scut. 227, wenn auch der Dichter, dem die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks selbstverständlich nicht mehr klar war, sie sich offenbar zurechtlegt als „Helm der Unterwelt“ (oder: „des Gottes Hades“): er beschreibt ihn mit den Worten: $\pi\upsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ ζόφον αἰνὸν ἔχουσα, offenbar weil das Reich des Hades ζόφος ist (Ilias O 191 Ἄιδης δὲ λάχεν ζόφον ἠερόεντα). Wo kämen wir hin, wenn wir die ausdrücklich vorgetragenen oder angedeuteten³⁾ etymologischen Erklärungen des Hesiod zur Grundlage sprachgeschichtlicher Überlegungen machten!

Selbstverständlich müssen wir die Möglichkeit bedenken, daß $\tilde{\alpha}\tilde{\nu}\tilde{\iota}\delta$ -f. „Unsichtbarkeit“, das mir für E 845 ohne jede Frage festzustehen scheint, zur Bezeichnung und dann zur Benennung des Aufenthaltsortes der nach dem Tode vom Körper gewichenen Seelen geworden ist: Ἄιδος εἶσω z. B. würde ursprünglich geheißen haben: „in das [Gebiet] der Unsichtbarkeit“, $\psi\upsilon\chi\alpha\varsigma$ αἶδι προέλαψεν: „er warf die Seelen der Unsichtbarkeit herab“.

4. Dagegen erheben sich nun gewichtige Bedenken, die mir bei sorgfältiger Überlegung unüberwindlich scheinen. Die Seelen ($\psi\upsilon\chi\alpha\iota$),

¹⁾ Die Erörterung von MALTEN, Das Pferd im Totenglauben (Jahrb. des arch. Instituts XXIX) 236 geht von der unhaltbaren Voraussetzung aus, $\tilde{\alpha}\tilde{\nu}\tilde{\iota}\delta$ - sei Benennung des Unterweltsgottes. Aber auch abgesehen davon, läßt sie die Hauptsache unerklärt, wieso nämlich dieses angebliche „Besitzstück des Gottes Hades“, das sich als „Rest einer theriomorphen Bildung des Töters“ behauptet habe, eigentlich unsichtbar macht.

²⁾ Im Prinzip treffe ich mit LAMER, Pauly-Wissowa s. v. κινέη 2519 ff., dem nur die, im Grunde ganz naheliegende, grammatische Analyse des Ausdrucks nicht gelungen ist.

³⁾ Über etymologisierende Wortspiele Hesiods handelt neuerdings DEICHGRABER, KZ LXX 19 ff., dessen Beurteilung ich mich völlig anschließe.

die ins Jenseits gelangen, sind ja auch während der Lebenszeit wachen Augen „unsichtbar“. Ja, was ihnen gemäß der homerischen Auffassung nach dem Tode verbleibt, ist gerade ihre — allerdings bedingte — Sichtbarkeit: als „Bilder“ (*εἰδωλία*), die man nicht fassen kann (λ 206 ff.), leben sie drüben weiter: Ψ 103 f. . . ἡ ὅρα τις ἔστι καὶ εἰς Ἀΐδαο δόμοισιν | ψυχὴ καὶ εἰδωλίον, ἅταρ τρεῖς ἔνι πάμπαν. Und gewiß wird man nicht annehmen dürfen, daß das in einer noch früheren Zeit — als man nämlich das Jenseits als „die Unsichtbarkeit“ benannt hätte — etwa anders gewesen sei. Die Seele als „Bild“ des leiblich lebenden Menschen beruht auf uralter — und zugleich ewig junger — Auffassung: das bedarf heute keines Nachweises mehr.

Das Reich des Jenseits selbst ist Menschen schwer erreichbar aber Höllenfahrer aller Völker und Zeiten, ein Odysseus, ein Bhrgu, ein Dante haben erzählen können, was sie mit eigenen Augen gesehen haben, nachdem sie nur einmal den Zugang gefunden.

Das Jenseits als Reich der Unsichtbarkeit¹⁾ — darauf mag ein grübelnder Skeptiker, ein agnostisches Zeitalter kommen: der lebendige Volksglaube, in dem die Vorstellung des Jenseits eine so bedeutende Rolle spielt, meint auf jeden Fall Wichtigeres, er meint Positives zu wissen. Wir haben ein gutes Recht, zu erwarten, daß sich in der Benennung dieses Elementes des Volksglaubens ein charakteristischer Zug seines Wissens wiederfindet.

Nun braucht ein äolisches ἄ-ιδ- gar nicht auf *η-ιδ zurückzugehen. Nichts hindert die Annahme, daß ihm ein älteres *ον-ιδ zugrunde liegt. Dafür gibt es sogar einen sehr brauchbaren äußeren

¹⁾ W. SCHULZE, Qu. Ep. 468, beruft sich auf Platon, Gorgias 493 B ἄιδου — τὸ ἀειδὲς δὴ λέγω; Kratylus 403 A ὁ δὲ Ἄιδης, ὡς ποιεῖται τὸν τοῦ ἀειδῶσιν ἐπολαμβάνειν τὸ ἀειδὲς προσειρησθαι τῷ ὀνόματι τοῦτον. Der Schluß der Kratylusdiskussion scheint mir deutlich zu machen, daß Platon τὸ ἀειδὲς als „das, wovon man nichts weiß“ oder vielmehr: „das Wissenslose“ aufgefaßt hat. 404 B καὶ τὸ γε ὄνομα ὁ Ἄιδης . . . πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ ἀειδῶσιν ἐπινουμένου, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ κατὰ αἰεὶ εἰδέναι. „Und was seinen Namen anbetrifft, [so] ist der Hades weit entfernt davon, nach der ‚Wissenslosigkeit‘ benannt zu sein, sondern vielmehr [ist er benannt] danach, daß er alles Schöne immer weiß.“

Anhalt: die Aspiration des von einem **ḁ̌id-* abgeleiteten *ḁ̌idhs* im Attischen, mit der sich die Befürworter der Herleitung aus **n̥-uid* vergeblich abmühen¹).

Ein idg. **sm̥uid* ist noch mehrdeutiger als **n̥uid*. Am nächstliegenden und einleuchtendsten wäre ein Zusammenhang mit der Wz. *vid* „erlangen, finden“, die im RV. in Verbindung mit *sam* und in medialer Flexion als „sich zusammenfinden mit“ des öfteren belegt ist. Idg. **sm̥uid* f. wäre „das Sichzusammenfinden“.

Ein vorgriechisches **ḁ̌id-* f., äol. *ḁ̌id-* (f.) hätte also ursprünglich bedeutet: „das Sichzusammenfinden“ = „der Ort des Sichzusammenfindens“ = „das Jenseits“.

Daß man im Jenseits „sich zusammenfindet“, ist ein Gedanke, den wir ohne weiteres zu verstehen glauben. Die Gemeinsamkeit des Todesschicksals führt zum gemeinsamen Aufenthalt; das ist ein *locus communis* antiker Lyrik: Pi. Ne VII 30 *ἀλλὰ κοινὸν γὰρ ἔρχεται κῆρ* 'Aída; [Phok.] 112 f. *κοινὰ μέλαθρα δόμων αἰώνια καὶ πατρὶς Ἄιδης* | *ξυνὸς χῶρος ἅπασι, πένησὶ τε καὶ βασιλεῦσιν*. A P. VII 452 *κοινὸς πᾶσι λυμὴν Ἄιδης*; Horaz, Carm. II 3, 25 *omnes eodem cogimur* „Alle werden wir an den gleichen Ort (den Orcus) zusammengeführt“; Ovid, Met. X 32 f. . . . *paulumque morati serius aut citius sedem properamus ad unam*.

Aber wir werden vorsichtig sein müssen. Die halb philosophische, halb sentimentale Resignation, mit der an diesen und ähnlichen Stellen reflektierende Dichter sprechen, ist kaum urtümlich. Der einfache Mensch wird sich den Gedanken an das Jenseits kaum mit dem Trost erträglich machen, daß er ja nur ein allgemeines Los teile. Er wird sich lieber an den — erfahrungsgemäß auch unter Christen, die dafür in ihrer Glaubenslehre keinerlei Anhalt haben, weit verbreiteten — optimistischen Glauben halten, daß er durch den Tod mit den schon verstorbenen Gliedern seiner Familie, mit seinen Ahnen wieder vereint wird und so eine Entschädigung für

¹ Vgl. z. B. SCHWYZER, Griech. Gramm. I 266, „att. 'Aída . . . mit sekundärer Aspiration (um dem Anklang an *ḁ̌idō* zu entgehen?)“. Abgesehen davon, daß der Anklang wirklich keine ernsten Folgen hätte haben können, zeigt Kratylos 403 A ff. (o. 43, Anm. 1), daß die Aspiration ihn nicht beseitigt hätte.

die Trennung von den Lieben erhält, die er vorläufig auf der Erde zurückläßt. Es ist ein Glaube, an dem die Menschen zu allen Zeiten gehangen haben¹). Schon deshalb würde ich als Interpretation von **smṛúid* „Jenseits“ vorschlagen: „das Sichzusammenfinden [mit den A h n e n]“.

Daß das richtig ist, wird nun aufs schlagendste bestätigt — nicht so sehr durch vedische A n s c h a u u n g e n, die nicht mehr und nicht weniger beweisen als sonstige ethnologische Analogien, als vielmehr — durch vedischen S p r a c h g e b r a u c h, der *sam + vid* in Verbindung mit dem Instrumental *pitṛbhiḥ* „mit den Vätern“ in dem für **smṛúid* vorausgesetzten Sinne tatsächlich darbietet.

Im RV. wird das Zusammenkommen mit den Vätern als wichtiger, charakteristischer Zug des Eingehens in das Jenseits betrachtet, z. B. X 14, 8 ab *sám gacchasva pitṛbhiḥ sám yaména . . . paramé vyòman* „Komm zusammen (o Toter) mit den Vätern, mit Yama . . . im höchsten Himmel“; X 14, 1 cd *vaivasvatám samgámanam jánānām yamám rájānam . . .* „den König Yama, den Sohn des Vivasvat, bei dem die Zusammenkunft der Leute ist“; X 154, 4 cd *pitṛn . . . yama . . . ápi gacchatāt* „zu den Vätern möge er (der Tote), o Yama, gelangen“.

Auch der Ausdruck *pitṛbhiḥ sam + vid* ist im RV. mehrfach belegt, allerdings in Zusammenhängen, die mit dem Eingehen des Toten ins Jenseits nichts zu tun haben, in denen er also auch nicht den Sinn haben kann: „sich [nach dem Tode] mit seinen Ahnen im Jenseits vereinigen“. So ist VIII 48, 13 vom Soma die Rede, der *pitṛbhiḥ samvidānāḥ* „sich mit [seinen] Vätern (den himmlischen Somaströmen) vereinigend“ vom Opferplatz in den Himmel gelangt²); X 169, 4 von Prajāpati, der *vísuvair devaiḥ pitṛbhiḥ samvidanāḥ* „mit allen Himmlischen [und] den Vätern sich vereinigend“ Ruhe

¹ So loben die alttestamentlichen Wendungen „zu seinen Vätern gehn“ = „sterben“ (Gen. 15, 15); „sich zu seinem Volk versammeln“ = „ins Jenseits eingehen“ (Gen. 25, 8; 35, 29) in deutschem („sich zu seinen Vätern versammeln“) und englischem („to be gathered to one's fathers“) Sprachgebrauch bis heute weiter.

² Vgl. LÜDERS, Varuna I 202 ff., insbes. 231.

schenken soll; X 14, 4 von Yama, der *āngirobhiḥ pitṛbhiḥ samvidānāḥ* „mit den Angiras [und] den Vätern zusammen“ zum Genuß der Opferspeise sich auf die Spreu niederlassen soll.

Vom Toten selbst, dessen Aufsteigen in die Himmelswelt nach rigvedischem Denken durchaus in Analogie zu dem des Soma steht¹⁾, wird der Ausdruck im RV. nicht gebraucht. Daß wir es hier mit einer zufälligen Lücke unseres Materials zu tun haben, würde sich sowieso vermuten lassen: im RV. wird eben von diesen Dingen nur selten gesprochen. Vollgültig bewiesen wird es durch einen Vers des AV., der sich inhaltlich genau mit RV. X 14, 8 deckt, und in dem nun an Stelle von *pitṛbhiḥ sám + gam* ein unserer Voraussetzung gemäßes *pitṛbhiḥ sam + vid* tatsächlich erscheint: AV. VI 63, 3 *cd yaména tvám pitṛbhiḥ samvidāná uttamám nákam ádhi rohayemám* „mit Yama, mit den Vätern dich zusammenfindend, besteige (o Toter) diesen höchsten Himmel“.

Mir scheint, der Ansatz von vorgriech. **ǵʰíd-* f. „Jenseits“ und die dafür erschlossene Bedeutung „Sichzusammentinden [mit den Vätern]“ klingt so einwandfrei zusammen mit dem vedischen *pitṛbhiḥ sam + vid* in dem Sinne, den es AV. VI 63, 3 hat und der auch RV. VIII 48, 13 durchschimmert, daß wir hier das volle Recht haben, von einer mit Sicherheit wiederherstellbaren idg. Formulierung zu sprechen. Sie erweist die weit verbreitete Vorstellung von einem Jenseits, wo man mit seinen Ahnen zusammentrifft, auch für die Träger der idg. Gemeinsprache. Damit ist das Bestehen des Glaubens an ein Totenreich für die idg. Vorzeit dem Zweifel²⁾ entrückt.

5. Die idg. Jenseitsvorstellungen müssen optimistischer gewesen sein, als das grau in grau gemalte Unterweltsbild Homers. Die hoff-

¹ Daher z. B. das bekannte Gebet an Soma in die Himmelswelt zu versetzen und dort unsterblich zu machen (IX 113, 7 ff.). Unausgesprochen zwar, aber unverkennbar liegt der Gedanke zugrunde, daß der zum Himmel emporsteigende himmlische Trank den, der ihn sich einverleibt und sich ihm so in mystischer Weise vereinigt hat, mit sich nimmt.

² SCHRADER-NEHRING, Reallexikon³ unter „Totenreiche“ § 2: „Ob derartige Totenreiche für die idg. U r z e i t angesetzt werden dürfen, steht dahin.“

nungsvolle Bedeutung des alten **smṛid* — ja, jeden mit dem Todes-
schicksal versöhnenden, tröstenden Klang hat das homerische *ἄτερπες*
offenbar längst verloren.

Aber nicht nur in der Etymologie des Namens, auch sonst haben
sich gelegentlich Spuren einer älteren, freundlicheren Anschauung
erhalten. Teiresias nennt zwar dem Odysseus das Jenseits einen
ἄτερπες χώρος (λ 94), ein „nicht sättigendes Land“, d. h. ein Land,
wo nichts wächst¹), aber λ 539, 573 wird die Unterweltslandschaft
als Asphodeloswiese (*ἀσφοδελὸς λειμών*) bezeichnet. Daß hier *ἀσφο-*
δελός griechische, vielleicht nur homerische Zutat ist, bedarf keines
Nachweises. Es ist auch unwesentlich, ob es sich beim *ἀσφοδελός*
um eine schöne, wie v. WILAMOWITZ (*Ilias* und *Homer* 491) sagt,
oder vielmehr um eine Pflanze handelt, „die einer Gegend ein be-
drückendes Aussehen geben kann“, wie WIESNER (*Grab und Jen-*
seits 209) behauptet: jedenfalls ist er eine Ödlandpflanze, paßt also
nicht auf einen *λειμών*, eine „Wiesenaue“. Die *contradictio in adiecto*,
die der Ausdruck *ἀσφοδελὸς λειμών* bietet, allein schon zwingt zu
dem Schluß, daß die Anschauung von der Jenseitslandschaft als
einem *ἄτερπες χώρος*, einer mit Asphodelen bewachsenen Ödland-
steppe, sich an die Stelle einer älteren geschoben hat, der sie viel-
mehr eine freundliche Wiesenaue war.

Er wird als richtig bestätigt durch die Tatsache, daß das Jen-
seits als grüne, saftige Wiese und Viehweide allenthalben, in den
verschiedensten Gegenden der Welt, immer wieder begegnet²). Ins-
besondere fällt ins Gewicht, daß RV. X 14, 2 die Totenwelt *gárvā*
„Rinderweide“ genannt wird: *yámo no gatúm prathamó riveda natsa*
gávyūtir āpabhartavā u yātrā nah pūrve pitārah pareyūh . . . Y: ma

¹ wie die Felsen η 279 *πέτρης πρὸς μεγάλοι . . . καὶ ἀτερπὲς χώρῳ*. Daß
ἄτερπες nicht einfach „unerfreulich“ heißt, sondern daß der alte Sinn der Wz.
terp „sättigen“ — im Ai. gut erhalten — hier noch lebendig ist, zeigt die Ver-
wendung von *ἄτερπες* als Attribut eines widerlichen, und deshalb zur Sätti-
gung ungeeigneten Mahles (x 124) und des Hungers, der seinem Wesen
nach „nicht sättigt“ (T 354).

² Vgl. H. A. WINKLER im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
s. v. *Hölle*, 195; 199; 202.

hat uns als erster den Weg gefunden — nicht kann diese Rinderweide fortgenommen werden, wo unsere ersten Väter hingegangen sind . . .“. Wenn hier auch die letzte Evidenz fehlt, die allein der Nachweis einer genau entsprechenden sprachlichen Formulierung bieten könnte, scheint mir doch das Zusammenstimmen einer bei Homer gerade noch erkennbaren vorgriechischen mit einer im RV. ausdrücklich bezeugten, aber im Zusammenhang mit den üblichen ebenfalls überraschenden Anschauung eine hohe Wahrscheinlichkeit für ihr idg. Alter zu liefern.

In das ursprüngliche Bild der *Afid- als λειμών paßt nun auch das Beiwort κλυτόπωλος, das sie an drei Stellen (E 654, A 445, II 625) empfängt¹). Es springt in die Augen, daß κλυτόπωλος „wo es berühmte Fohlen²) gibt“ (vgl. β 18 usw. Ἴλιον εἰς εὐπωλον) eine tref-

¹ Die Deutung auf das Gespann des aus der Erde hervorbrechenden Todesgottes, der sich die Seelen raubt (vgl. MALTEN, Arch. f. Religionswissenschaft XII 309 nebst Anm. 2, modifiziert bei NILSSON, o. c. 425), muß natürlich fallen, einmal weil *Aídης bei Homer nicht Todes-, sondern nur Totengott ist, zum andern aber weil *Aíd- nicht „Gott Hades“, sondern „Jenseits“ heißt — auf jeden Fall doch wohl in solch feststehender, zweifellos ererbter Formel. Daß man die auf der Jenseitswiese weidenden Fohlen irgendwann mit den „Seelenrossen“ (vgl. hierzu MALTEN, Das Pferd im Totenglauben. Jahrb. arch. Inst. XXIX, Heft 4, insbes. 215 f.) in Verbindung gebracht hat, wäre denkbar. (Übrigens leugnet NILSSON, o. c. 181, Anm. 3, in ausdrücklichem Widerspruch zu MALTEN besondere Beziehungen des Pferdes zum Totenreich.) Jedenfalls scheint mir die Charakterisierung der πῶλοι als κλυτό- an und für sich zu zeigen, daß ursprünglich nicht an „Seelenrosse“, sondern ganz einfach an wohlgenährte Weidetiere gedacht war. Das wird noch mit fast überflüssiger Deutlichkeit bestätigt durch die Wahl des Wortes πῶλο-, vgl. nächste Anm.

² Die ungenaue Übersetzung von πῶλο- mit „Roß“ ist letzten Endes dafür verantwortlich, daß man überhaupt darauf gekommen ist, κλυτόπωλος auf das Gespann des Gottes Hades zu beziehen. Wenn man den Gott der Unterwelt, in späterer Zeit, mit einem solchen Gespann ausstattet, denkt man gewiß nicht an Fohlen — „terribiles“ nennt z. B. Ovid, Met. V 421 seine schwarzen Pferde (atru equi: V 360). Die Bedeutung „Fohlen“ für πῶλος bei Homer ist aber völlig gesichert: an drei von vier Belegstellen (A 681, Y 222; 225) werden sie ausdrücklich neben den Müttern, unter denen sie stehen, die sie umhüpfen, oder deren Junge sie sind, genannt. Die vierte (ψ 246) spricht

fende Kennzeichnung der als Viehweide vorgestellten Jenseitslandschaft ist. Wo keine Wiesen sind, gibt es auch keine Pferde (nochstens Ziegen und Rinder), wie auf der Insel Ithake: ὁ πότ' οἱ γὰρ περὶ νήσων ἐπ' ἡλίαιος οὐδ' ἐν λείμωνι, v 242 ff. ἢ τοι μὲν τοιχεῖα καὶ οὐχ ἐπ' ἡλίας ἐστιν . . . αἰγίβοτος δ' ἀγαθὴ καὶ βοίβοτος ὁ γὰρ αἰγίβοτος im Gegensatz zu ἐπ' ἡλίας; Sappho. Ostrakon M. Norsa Z. 10 f. λείμων ἐπ' ἡλίας¹); Anakreon 70 (79) πῶλε λειμώνας βόσκει.

Diesen Daten: dem Jenseits als „Viehweide“ (ἐπ' ἡλίας, zu der Yama den Weg gefunden hat, im RV., als „Wiesenau“ (λείμων) und als Ort, „wo es herrliche Fohlen gibt“ (καλλιόποιος), bei Hom. vgl.

von πῶλοι, die im Gespann gehen: aber es ist das Gespann der Ἥως, der selbst jugendlichen Gottheit des Morgens, an dem alles frisch und jung ist, der ein Fohlengespann also aufs beste ansteht. — Ich benutze die Gelegenheit, meine Auffassung von der Bildung des Stammes πῶλο- und seiner etymologischen Verwandtschaft anzubringen. Die übliche Verknüpfung mit lat. *putus* (vielmehr zu ai. *putra*: W. SCHULZE, Kl. Schriften 225), got. *pusa*, läßt bedenklichste lautliche Schwierigkeiten, die mit arm. *ur* „Ziege“ kommt schon aus Gründen der Bedeutung nicht ernsthaft in Betracht. πῶλος < idg. **qelos* „Weidetier“: idg. **qelos* „Weide“ = ὤμος „Schulter[knochen]“ < **omsos*: ai. *amsa-*, got. *amsa-*, jungumbr. *onso-* „Schulter“ < **omsos* (W. SCHULZE, KZ. LXIII 28). Die Wz. **qel* (πέλται, ai. *carati* usw.) „sich herumdrehen, kreisen“ ist griechisch wie indisch im Sinne von „grasen, weiden“ belegt: αἰνός, βουκόλος; *carati* „weidet“. Sanskrit *gocara* „Rinderweide“ mag altes **qelos* „Weide“ fortsetzen (mit in dieser Wz. analogisch durchgeführter Palatalisation des Anlautes). Zweifelhaft bleibt höchstens der Akzent: **qelos* (zu **qelos*: πέλται) wie νόμος „Weide“ (zu νέμω usw., oder **qelos* wie νόμος (neben νόμος), ὁδός usw. (SCHWYZER, Griech. Gramm. I 459)? Zur Rolle ableitender Dehnung (*vrddhi*) in der idg. Wortbildung vgl. noch W. SCHULZE, Kl. Schriften 63 f.; SCHWYZER, Griech. Gramm. I 356; Verf., KZ. LXIX 210. Auch bei uns pflegt man Fohlen ein Jahr lang frei weiden zu lassen, ehe man sie an Zügel und Sattel gewöhnt. Eine Bezeichnung als πῶλος = „Weidetier“ ist also das Allernaheliegenste. Vgl. auch Anakreon 70 (79) πῶλε ἐθροίην . . . τὴν δὲ λειμώναν τε βόσκει καὶ οὐρά τε σκιρτῶσα παίζει; Horaz. Carm. III 11 Z. 9 ff.; Varro r. r. II 7, 11 ff.; Vergil. G. III 190.

¹ So W. SCHUBART, Hermes LXXIII 301. E. DIEHL, Anth. Lyrica, Suppl. 31; 34 liest ἀλόβοτος. Sein Einwand gegen ἐπ' ἡλίας scheint mir nicht durchschlagend.

darf man gewiß das stehende Beiwort des dem vedischen *Yama Vaivasvata* entsprechenden avestischen *Yima* (Yasna IX 5 *yimō vi-vaṇuhātō puθrō*) hinzufügen: *hvaθwō* „der schöne Herden besitzt“ (nur in Verbindung mit *Yima*). *Yima* ist zwar im Avesta kein Totengott, wie im RV., aber das Yasna IX 4 f. geschilderte Reich, in dem er herrscht¹), ist offenbar nichts anderes als ein in mythologischer Stilisierung ins Diesseits versetztes Jenseits. Daß *Yama* schon in indoiranischer Vorzeit als „König eines goldenen Zeitalters“ vorgestellt wurde, wie OLDENBERG (Rel. des Veda 532 f.) vermuten möchte, macht das Fehlen jeglicher in diese Richtung weisenden Gegebenheit im RV. äußerst unwahrscheinlich. Alles schließt sich dagegen aufs beste zusammen, wenn wir in ihm den urarischen Herrscher im viehweidenreichen Lande der Seligen erkennen.

6. Aus unseren Untersuchungen ergibt sich für die Bedeutung und Bildung der Wörter *αῖδ-*, **Αῖδ-*, **Αἰδης*, **Αἰδης*, und ihre Geschichte ein deutliches Bild, das ich nur kurz zu skizzieren brauche:

1. Idg. **n̥uid* f. „Unsichtbarkeit“: vorgriech. **ḗFιδ-* f., altäol.-hom. *ḗ[F]ιδ-* [E 845] „Unsichtbarkeit“.

2. Idg. **sm̥uid* f. „Sichzusammenfinden [mit den Vätern] (im Jenseits)“: vorgriech. **ḗFιδ-* f., altäol.-hom. **A[F]ιδ-* „Jenseits, Unterwelt“.

3. Zu **ḗFιδ-* läßt sich voraussetzen eine Weiterbildung mit *-ā* (vgl. z. B. *ἀλκ-ί*: *ἀλκ-ή*, *φύγ-α*: *φύγ-ή*)²): vorgriech. **ḗFιδā* „Jenseits, Unterwelt“.

Hiervon ursprünglich *εἰν Ἀίδην*, *εἰς Ἀίδην* (bei den Lyrikern)³).

¹ Dort gibt es weder Kälte noch Hitze (Yasna IX 5 *nōit aotam . . . nōit garəməm*). Ähnlich heißt es vom Elysion δ 565 f. *τῇ περ...οὐ νικειός, οὐτ' ἄρ' χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος*.

² SCHWYZER, Griech. Gramm. I 459 (b l.).

³ *αἰδηλος* für *αἰδηλος* zu *αἰδομαι* (so Risch, Wortbildung der hom. Sprache, § 39 c; SCHWYZER, o. c. I 484) oder zu **ḗFιδā*: „der Unterwelt gehörig, fluchwürdig“? Vgl. *γαμψηλαί*: *γαμψαί*. Z. B. *σιγαλός*, *ἀπατηλός*, *ἐξίτηλος* sind nach SCHWYZER zu den Präsentien auf *-άω* gebildet, sie könnten aber auch von den fem. *ā*-Stämmen *σιγά* usw. abgeleitet sein.

4. Zu **ǵʰidā* bildet man durch Maskulinisierung (vgl. *βρόντης, στεροπή: Στερόπης*)¹⁾: vorgriech. **ǵʰidas*, altäol.-hom. **A[F]idēs* „Herrscher der Unterwelt“²⁾.

Die verhältnismäßige Jugend des Namens und der abstrakte Ursprung des Gottes verrät sich noch bei Homer durch die Unanschaulichkeit seiner Beiwörter und die Dürftigkeit seiner Mythologie. Längst bemerkt ist es, daß in der Nekyia, wenn an eine *hades* die Unterweltgottheit gedacht ist, stets nur Persephonea genannt wird (λ 213, 217, 226, 635, vgl. auch ε 494), niemals Hades.

Schon bei Homer wird einmal **Aid-* und **Aidēs* verwechselt, indem das erstere statt des letzteren gebraucht und dann als Mask. aufgefaßt wird (nur N 415). Ursache war die äußere Ähnlichkeit der Konstruktionen *ἐξ Αἰδαο* und *ἐξ Αἰδός* usw. (o. 39). Auch die Wendung E 190 *Αἰδωνῆι προιάπειν* setzt voraus, daß man den Ausdruck **Αἰδι προιάπειν* mißverständlich als „warf dem Gott Hades herab“ aufzufassen geneigt war (o. 37 Anm. 5).

Später wird **Aidēs* zur Benennung der Unterwelt (o. 37). Ausgangspunkt für diesen Sprachgebrauch bildeten die natürlicherweise häufigen *ἐν Αἰδῇ*, *εἰς Αἰδῆν*, die ursprünglich zu **Aida* „Jenseits“ gehörten, die man aber fälschlich als zu **Aidēs* gebildet verstand.

Die in der ionischen iambischen Lyrik zuerst begegnende Messung *āidēs* (Sem. 1, 14; 7, 117)³⁾ wird metri causa nach *aidos* geneuert sein⁴⁾, das die Länge der ersten Silbe in der festen Prägung **Aidos* *eĩōw* erhielt, die nicht in den epischen Vers paßte (o. 40).

¹ E. FRÄNKEL, Geschichte der griech. Nomina agentis II 121.

² Noch jünger und nur dichterisch ist die Bildung **Aidawetis* (E 190, Y 61), o. 37, Anm. 5.

³ W. SCHULZE, Qu. Ep. 5, Anm. 1.

⁴ Die von W. SCHULZE, o. c. 468, vorgetragene Erklärung läßt sich auf die von mir eruierte Grundform **sm̥id* nicht anwenden. Sie wird aber sowieso heute kaum mehr erwogen, da man den Dichtern auf Grund der Untersuchungen namentlich von DANIELSSOHN und SOLMSSEN ein größeres Maß von Freiheit in der Durchführung metrischer Dehnung doch zubilligt, als W. SCHULZE es tat.

Die attische Form *Ἄιδης* vereinigt die aus der ionischen metrischen Diktion stammende Länge der ersten Silbe¹⁾ mit der weder äolischen noch ionischen Aspiration von **āfīdā* „Unterwelt“, einem Wort, das demnach in Attika (in Verbindungen wie **ēn Ἄιδην, *eis Ἄιδην*) ehemals neben dem aus der Dichtung kommenden *ἄιδης* „Herrscher der Unterwelt“ bestanden hat und mit ihm zu *Ἄιδης* 1. „Unterwelt“, 2. „Herrscher der Unterwelt“ kontaminiert worden ist.

7. Neben der Hoffnung auf ein Zusammentreffen mit den Ahnen und neben der Vorstellung von einer heiteren Wiesenau im Jenseits läßt sich noch ein dritter Zug idg. Totenweltglaubens erkennen: die Anschauung, daß es ein Totenwasser gibt, das die Welt der Lebenden vom Land der Dahingeshiedenen trennt. Wieder ist es ein Gedanke, der an vielen Orten der Welt begegnet²⁾, und wieder führen besondere Einzelheiten, auffallende Entsprechungen in der individuellen Ausformung, über die allgemeine Wahrscheinlichkeit gemein-indogermanischen Alters hinaus zu einer eigentlichen Evidenz.

Im Westen, jenseits des Okeanos, soll Odysseus Ufer und Haine der Persephoneia suchen (κ 508 f. *ἀλλ' ὅπου' ἂν δὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσῃς | ἐνθ' ἀκτὴ τ' ἐλαχεῖα καὶ ἄλσέα Περσεφονείης*): dort fließen Pyriphlegethon und Kokytos, der ein Abwasser des Styx ist, in den Acheron (κ 513 f. *ἐνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν | Κώκυτός θ' ὅς δὴ Στυγὸς ὕδατος ἔστιν ἀπόρροξ*). Einen Charon kennt Homer nicht. Aber schon in griechischer Vorzeit hatte sich die Phantasie einen Fährmann geschaffen, der zur ἀκτὴ . . . Περσεφονείης hinüberfährt. Das läßt sich aus dem stehenden Beiwort *διάκτορος* des Hermeias entnehmen, der später (D. S. 1, 96; Plu. 2, 758 b) auch *ψυχοπομπός* „seelengeleitend“ (vgl. auch ω 1—10) genannt wird. Denn dies ist offenbar aufzulösen³⁾ in *δι'-ακ-τορος*

¹ So auch SCHWYZER, Griech. Gramm. I 266: „att. *Ἄιδης* Umsetzung der Form der ionischen Poesie mit *ā* ins Attische . . .“

² Vgl. H. A. WINKLER, o. c. 200.

³ Die von SCHWYZER erwogene Auffassung (Griech. Gramm. I 424, Anm. 6) ist ihm selbst fraglich. *νέκταρ* und *διάκτορος* haben gemeinsam — nicht ein Element **κτερ-* „Tod“, das er aus Hesychs *κτίρες· νεκροί* erschließen will (SOLMSSEN charakterisiert mir dieses recht wahrscheinlich als ein „Gramma-

„hinüber (διά) zum Ufer (*ἀκτ-) [der Persephoneia] überqueren lassend (-τορος)“: *ἀκτ-: ἀκτή = ἀλκ-: ἀλκή usw. (o. 50, Anm. 2): -τορός zu Wz. *tī* (o. 10 f.); -ακτορος < *-ακτορος (SCHWYZER, Gramm. I 335) < *-ακτορος (SCHWYZER, Gramm. I 306); der Akzent wie in γαίηοχος, ἱπλόδαμος gemäß WACKERNAGEL, NGGW 1914, 105 128f.

Ganz nahe in der Auffassung wie auch in der Wortwahl steht AV. XVIII 4, 7 ed *tirthais taranti pravāto mahir iti yamānān sukṛto yēna yānti* „durch Furten überqueren sie die mächtigen [abstürzenden] Ströme“ (Zitat aus RV. X 14, 1 a), [auf dem Pfade, auf dem die, die Opfer darbringen, die gut handeln, [ins nimmerliche Jenseits] gehen“. Nach Kauś. Up. I, 3: 4 muß der Tote erst einen See, dann einen Fluß überqueren (*tī*), ehe er in die Welt der Brahmanas gelangt. Die alte, volkstümliche Annahme, daß man eines Schiffes bedarf, um das Jenseits zu erreichen, benutzen die Brāhmanas zu einem Bild, das ihren Abstraktionen Anschauung leiht: Śat. Br. II 3, 3, 15 *naur ha vā eṣā svargyā yad agnihotram* „was das Agnihotra-Opfer ist, das ist ja das Schiff, das in den Himmel führt“¹).

Daß es sich bei dieser an und für sich nicht sonderlich charakteristischen Entsprechung um mehr als eine Elementarparallele handelt, ergibt sich aus den Schlüssen, durch die H. LÜDERS, Varuna I 28 ff. den ursprünglichen Sinn des indischen Wassereides aufgeklärt hat: Das indische Fluchwasser ist ein todbringendes Wasser, das dem stygischen Wasser entspricht, bei dem bei Homer die Götter schwören, also ein „unterirdisches Totenwasser, dem sich der Schwörende bei der Selbstverfluchung überantwortet“ (o. c. 34, wo auch eine germ. Parallele angegeben). Es duldet keinen Zweifel, daß es LÜDERS gelungen ist, hier eine idg. Form des Eides als einer Selbstverfluchung beim Unterweltswasser nachzuweisen, zu zeigen, daß „uns in dem Wassereide ein Stück aus der idg. Vergangenheit erhalten ist“

tikerphantom“, IF. III 98), sondern — die Wz. **tī* „überqueren lassen“ Ein „Grammatikerphantom“, allerdings ein modernes, scheint mir auch die Wz. *kre* „schenken“, die andere, unter ihnen SOLMSEN selbst (vgl. BECHTEL, Lexilogus 100) aus *kréas* abstrahieren.

¹ Vgl. S. LÉVI, Doctrine du sacrifice 87.

Natürlich dient das stygische Wasser ursprünglich nicht nur den Göttern beim Eide, sondern auch den Menschen, die sich allerdings mit einer symbolischen Darstellung begnügen müssen. Seine allgemeine Verwendung schimmert noch durch in einer Ausdrucksweise wie B 755 *δοκον γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατος* „des stygischen Wassers, des furchtbaren Eides (= das den furchtbaren Eid zustande bringt)“.

Für die älteste Stelle, an der auf eine Verfluchung mittels Wasser angespielt wird, halte ich RV. VII 104, 8 *ed āpa iva kāśinā sāmgrbhitā āsann astu āsata indra vaktā* „wie das mit der Hand ergriffene Wasser¹), soll, o Indra, der Sprecher der Unwahrheit („des

¹ Vgl. LÜDERS, o. c. 33, Anm. 3: Rām. VII 65, 29 f. *toyam jagrāha pānina Vasiṣṭham śaptum ārebhe*. Es handelt sich in unserem RV.-Vers gewiß nicht nur um ein willkürlich gewähltes drastisches Bild. Das wird auch dadurch bestätigt, daß in dem gleichen Liede, das eine Zusammenstellung von Fluchformeln gegen Zauberer und Meineidige ist, sich noch andere Vergleiche finden, die sich offenbar als Anspielungen auf das Fluchzeremoniell verstehen lassen:

VII 104, 2 *ab . . . sām aghāśamsam ābhy aghām tāpur yayastu carūr agnivām ita* „es soll gegen den bösen, der von böser Rede ist, die Glut siedend, wie der auf dem Feuer stehende Topf [mit dem Fluchwasser siedet (vgl. III 53, 22 *ed ukhā . . . yēṣanti prāyastā phēnam asyati* „der siedende Topf . . . wirft auf-siedend-Schaum“; Yasna IX 11 *yaēšyati apam* „das siedende Wasser“)]“. Beim Tānūnaptra-Eide berühren die Schwörenden mit der Hand wallendes Wasser (*madanti*): LÜDERS, o. c. 29. Das kochende Wasser als Symbol des Totenwassers wird übrigens kaum zufällig an den homerischen Namen eines der Unterweltsströme: *Πυριγλέϊδων* (x 513) „durch Feuer siedend“ erinnern.

VII 104, 21 *ed abhīd u śakrāḥ paraśūr yāthā vānam pātreva bhindānt satā etī rakṣāsaḥ* „auf die, die tatsächlich dämonische Zauberer sind (*satāḥ . . . rakṣāsaḥ*), geht Indra zu, indem er sie zerschlägt, wie die Axt das Holz, wie [wir bei diesem Fluch] die Töpfe“. Bei der späteren Freilassungszeremonie, die, wie LÜDERS, o. c. 33 zeigt, unter Schwurformeln vor sich geht, zerbricht der Herr einen Topf mit Wasser (l. c. Anm. 2: Nār. Smṛti V 42 . . . *bhindyāt kumbham sahāmbhasā*). Ob nicht auch in RV. VI 27, 6 *d pātrā bhindānā nyarthāny āyan* „die ihre Töpfe Zerbrechenden kamen zu schlimmem Ende“ gemeint ist: „die, die einen [falschen] Schwur taten“? Die bei OLDENBERG, Noten zur Erwägung gestellten Vermutungen jedenfalls leuchten mir gar nicht ein.

Nichtseienden“) nichtseiend sein“. Allerdings ist dem Dichter die von LÜDERS erschlossene älteste Bedeutung des Wassereides schon ebenso wenig klar, wie den Späteren: er stellt eine — zweifellos sekundäre — Analogie her zwischen dem Zerrinnen des Wassers in nichts und der Vernichtung des Verfluchten. Ursprünglich ergriff man mit dem das Totenwasser symbolisierenden Fluchwasser den Tod selbst. Dieser Gedanke vom Ergreifen des Todes bei der Verfluchung, insbesondere bei der Selbstverfluchung, dem Eide, tritt nun in einer sehr alten Formulierung plastisch hervor. Ein idg. Ausdruck „den Tod [**mrt* f.: lat. *mors*] fassen [Wz. **tuer*: lit. *tuerti* „fassen“, griech. *σορός* f. „Urne (*Ψ* 91), Sarg“ < **tyoros* „fassend“¹⁾]“ = „sich selbst verfluchen, schwören“ läßt sich mit Sicherheit aus der griech. Benennung des Zeugen erschließen, der ja charakteristisch in der Situation des Schwörenden auftritt: *μάρτυρ*-²⁾ < **mrt-túr* „den Tod ergreifend“. Ungriechisch und demnach auf Altererbtesweisend ist die Wortwahl, vorgriechisch der Kompositionstyp (vgl. *χερ-νιβ*-, *δαμ-αοτ*- usw.: SCHWYZER, Gramm. I 424 f., o. 6). Der Schwund des auslautenden *t* des Vordergliedes, das *σ* ergeben sollte (SCHWYZER o. c. I 306 f.), ist nach SCHWYZER o. c. 307 Zusatz 2 (*ἀμερῶναι*: *ἀμέρω*) zu beurteilen.

IV. Die Totenseele

1. Können wir aus dem Vergleich namentlich griechischer und indischer Gegebenheiten auf das Vorhandensein idg. Jenseitsvorstellungen in einer durch mehrere charakteristische Einzelheiten

¹ W. SCHULZE, Kl. Schriften 379.

² Daneben (bei Homer ausschließlich) ein Stamm *μάρτυρ*-, der ebenso alt sein kann (idg. **mrt-turó*-). Nach SCHWYZER (Griech. Gramm. I 458, 3) ist freilich *μάρτυρ*- erst griechisch für allein altes *μάρτυρ*-, was aller Wahrscheinlichkeit widerspricht. Die herkömmliche Etymologie von *μάρτυρ*- als Weiterbildung mit *-γο-* zu einem **μάρι-* „Erinnerung“ (SCHWYZER, o. c. 342, 2 Zusatz) läßt unerklärt 1. den Stamm *μάρτυρ*-, 2. den Ablaut der Wurzelsilbe, die vor dem Suffix *-tu-* Hochstufe zeigen sollte, und leuchtet 3. bedeutungsmäßig nicht ein — ist also ein recht saurer Apfel, auf dessen Genuß man gern verzichtet.

definierten Ausprägung¹⁾ schließen, so dürfen wir auch die Frage stellen, ob es ein Wort gibt, von dem es sich wahrscheinlich machen läßt, daß es schon zur Zeit der idg. Gemeinsprache die Wesenheiten benannte, die nach dem Tode die Existenz des Menschen in einer anderen Welt fortsetzen: die Totenseelen.

Benennungen für in irgendeiner Form vorgestellte Totenseelen gibt es in allen idg. Sprachen. Jede Einzelsprache hat einen oder mehrere Ausdrücke, die aber denen der anderen nicht unmittelbar entsprechen. Es läßt sich allenfalls die Altertümlichkeit ihrer Bildungsweise ausmachen, aber nicht ihre gemein-indogermanische Verwendung als Bezeichnung der Seele. Mehrfach kann man auch eine gewisse Parallelität in der Wahl des Benennungsgrundes beobachten. So ist im Griechischen (*ψυχή*)²⁾, Lateinischen (*anima*), Slavischen (*duša*) ein Wort für den „Atem“ zum Namen der „Seele“ geworden. Die so erkannte Übereinstimmung der Auffassung braucht jedoch keineswegs ererbt zu sein. Die hier zutage tretende Vorstellung von einer „Hauchseele“ ist in der ganzen Welt verbreitet, andererseits doch nicht selbstverständlich. So kann es sich grundsätzlich in jedem einzelnen Fall um eine selbständige, auf analogen Schlüssen beruhende Neuformung handeln.

2. Nur an einer Stelle ist es möglich, glaube ich, weiterzukommen. Aber es handelt sich um ein Wort, das gewiß niemals „Atem“ bedeutet hat.

¹ Um Mißverständnisse zu vermeiden, bemerke ich, daß die im vorhergehenden Kapitel rekonstruierten Vorstellungselemente das Bestehen von anderen, teils trüber oder freundlicher gefärbten, teils völlig verschiedenartigen, natürlich nicht ausschließen: ein festes, in sich geschlossenes Bild zu erwarten, wäre falsch.

² Meine Beurteilung der Bildung (vorgr. *ψυχ-* < *bzhu* + *uǵh* „den Hauch [ved. *psu* „Atemhauch“] hin- und herfahrend“) und der ursprünglichen Bedeutung (1. „Atem“, 2. „Wind“) habe ich in der Festschrift W. SCHUBRING 8 f. erläutert und begründet. Im übrigen verweise ich auf M. P. NILSSON, GGA. 1926, 443, der mir gegenüber W. F. OTTO, Die Manen 15 ff., 45 ff., und E. BICKEL, Homerischer Seelenglaube 253 ff., in seiner kurzen Skizze der Begriffsentwicklung durchaus das Richtige zu treffen scheint.

Man darf von vornherein erwarten, daß in dem altiranischen Wort für die „Seele“ — und zwar gerade für die Seele als den Teil der Persönlichkeit, der nach dem Tode ins Jenseits gelangt — eine altertümliche Benennung ererbt ist: *urvan* m.¹⁾, acc. *urvanam*, Gen. *urunō* ist etymologisch undurchsichtig, der Ablaut der Stamm-silbe hochaltertümlich.

Es liegt nahe genug, *urvan* mit *urvarā* (meist pl.) „Pflanzen“, insbesondere „Nutz- und Nutzpflanzen“²⁾ zu verbinden. Den ins Ohr fallenden Anklang der Wörter für einen Zufall zu halten, wie man zu tun pflegt, scheint mir die enge Beziehung, die zwischen den Seelen der Verstorbenen im Jenseits und dem Ackerbau im Volksglauben gerade auch mehrerer idg. Völker besteht, nahezu unmöglich zu machen.

SB. XIII, 8, 1, 20 . . . *oṣadhiloko vai pitara oṣadhinām ha mulany upasarpanti* . . . „Die Väter[welt] ist fürwahr die Welt der Pflanzen, zu den Wurzeln der Pflanzen gehen [die Väter] hin . . .“ An dem Ort, wo ein Grabmal errichtet werden soll, „werden (im altindischen Ritual) mit einem Pflug Furchen gezogen, die Stelle wird mit Wasser besprengt und Samen aller Art gesät“³⁾. Schon E. RODE hat diesen Brauch mit entsprechenden griechischen Sitten und Vorstellungen verglichen⁴⁾. Eine russische Sitte ist es, Weizenkörner aufs frische Grab zu streuen. Zugrunde liegt der — später oft nicht mehr verstandene — Gedanke, daß „die Saat der Erde unter dem Schutz der . . . zu erdbewohnenden Geistern gewordenen Seelen der Toten“ (RODE) steht⁵⁾.

Dem iranischen *urvarā* entspricht genau das vedische *urvāra*, das man demnach nicht mit „Ackerland“⁶⁾, sondern mit „Saat“ über-

¹ BARTHOLOMAE, Altir. Wb. 1538. LOMMEL, Zarathustra 169 ff.

² BARTHOLOMAE, o. c. 401 ff.

³ OLDENBERG, Religion des Veda³ 583.

⁴ Psycho³ I 247 nebst Anm. 1.

⁵ Vgl. auch SCHRADER-NEHRING, Reallexikon¹ unter „Totenreiche“, § 4.

⁶ Nichtberücksichtigung der iranischen Bedeutung hat vermuten lassen (zuletzt wohl J. BLOCH, BSOS VIII 415, Anm. 1), daß es sich bei ved. *urvāra* um ein Kompositum mit einer Form von der Wz. *ar² „pflügen“ handle. Aber selbst wenn ich für *urvāra* eine ursprüngliche Bedeutung „Land“ zu-

setzen sollte. Vedisch *urvārā* „Saat“ zwingt, wenn die Beurteilung des Verhältnisses von av. *urvarā* und *urvan* richtig ist, auch für das Vorindische ein **urvan*- „Seele“ vorauszusetzen.

Das grammatische Verhältnis von *urvan*- und *urvārā* ist allerdings nicht ohne weiteres eindeutig. Zunächst wird man daran denken, daß neben einem *n*-Stamm *urvan*- ein *r*-Stamm **urvar*- gelegen haben könnte, wie es bei neutralen¹⁾ *n*-Stämmen häufig der Fall ist²⁾, und in *urvārā* eine adjektivische Ableitung des *r*-Stammes sehen, etwa „die zu den Seelen gehörige, mit den Seelen in Verbindung stehende“. Dagegen spricht Ablaut und Akzent (vgl. z. B. ai. *udan*-, ὕδωρ: *ánudra*, ἄνυδρος; ὕδρα „Wasserschlange“, *ndrá* m. [VS], ὕδρος, ahd. *ottar*)³⁾, wohl auch die reichlich allgemein formulierte Verbindung, in die hier „Seelen“ und „(Kultur-)Pflanzen“ gesetzt wären.

Mir scheint deshalb eine andere Möglichkeit, die etwas komplizierter aussehen mag, erwägenswert. Man darf voraussetzen, daß neben dem arischen *n*-Stamm **urvan* ein *u*-Stamm **vāru/uru* bestanden hat. Vgl. *dyu*: *dyu-n-i* (Loc. sing.), αἰῆ-έν, αἰῆ-ών; *dhānu* f.: *dhānu-an* „trockenes Land“; *dāru*:- *dru-n*-⁴⁾ usw. Also kann man *urv-ārā* zerlegen, das einem älteren **urv-ālā* „durch die Seelen wachsend“ entspräche. Die Wz. *al* „wachsen“ (lat. *alere*, got. *alan*, griech. ἄναλτος) wird als arisch gewährleistet durch *anala* „*unersättlich“. m. „Feuer“⁵⁾, *śimśum-āra* „*sein Junges nährend“, m. f. (i) „Schnabeldelphin“⁶⁾. Der Akzent des Kompositums wäre

geben könnte, würde ich die Bedenken gegen J. Blochs Vorschläge (**urv-āra* „vastement labouré“ oder Komposition mit einem **uru* „sillon“) nicht zu überwinden vermögen.

¹⁾ Das maskuline Geschlecht von av. *urvan*- wäre leicht als Neuerung zu verstehen.

²⁾ WACKERNAGEL, Altind. Gramm. III, § 160.

³⁾ Die Zugehörigkeit von *adhāra* „Opfer“ zu *ādhan* m. „Straße“ halte ich für ganz zweifelhaft. Vgl. Verf., Pāṇini and the Veda 24.

⁴⁾ WACKERNAGEL, Altind. Gramm. III, § 67 b.

⁵⁾ W. SCHULZE, Kl. Schriften 215.

⁶⁾ Verf., ZDMG XCVI 418 ff.

erklärbar nach WACKERNAGEL, Altind. Gramm. II 1, § 92 b (in den meisten Beispielen von Paroxytonese des Hintergliedes intransitiv-passivischer Sinn des Nomen verbale).

3. Mit dem arischen *urvan* „Seele“ läßt sich schließlich das mehrfach in anderem Sinn, aber nach meinem Urteil nirgends überzeugend behandelte¹⁾ griech. *εὐραόεντ-* kombinieren. Es ist Beiwort des Hauses des Hades (α 512, ψ 322 *εἰς Ἰδην οἶκον εὐραόεντα* des Hauses der Unterwelt (Y 64 f. *οἶκία . . . σπερδαλέ εὐραόεντα*) und der Pfade, die Hermeias die Seelen zum Jenseits geleitet (α. 10 *εὐρώεντα κέλευθα*).

Ich würde *εὐραόεντα* lesen und darin eine Ableitung mit *-οέντ-* (vgl. *νφ-οέντ-* usw.) von einem Stamm sehen, der arischem *urvan* entspricht²⁾. *εὐρα-* könnte neutraler *n*-Stamm sein, der sich neben dem maskulinen iran. *urvan-* ohne weiteres annehmen ließe. Für wahrscheinlicher betrachte ich es aber, daß wir darin einen alten neutralen Plural zu dem oben vorausgesetzten **veru/uru* (vgl. *γούνα* für **γόνφα*) zu erkennen haben. Ich muß freilich die Annahme machen, daß das fälschlich aus *ἀνεμόεντ-* usw. abstrahierte Suffix *-οέντ-* (SCHWYZER, Griech. Gramm. I 527) gelegentlich an

¹⁾ W. SCHULZE, Qu. Ep. 475 f.; F. SOLMSEN, Untersuchungen 120 f., E. SCHWYZER, Griech. Gramm. I 527, 514. — Sicherlich ist für *εὐραόεντα* nicht einfach *ἡεροέντα* herzustellen (so W. SCHULZE), aber auch eine Ableitung von *εὐρώς* „Rost“ will mich so wenig wie W. SCHULZE befriedigen, ganz abgesehen davon, daß der von SOLMSEN und SCHWYZER vorausgesetzte *n*-Stamm *εὐρώς* ganz fraglich ist und die Bildung auf *-οέντ-* singularär bliebe. — Sollte *εὐρώς* (später ein *τ*-Stamm) nicht aus **εὐρώδς* entstanden sein und zu *ροδ* „nagen“ (lat. *rodere*) gehören: „der Nager“? W. SCHULZE, Kl. Schriften 172 t., vermutet zwar, daß *rodere* von (v)*rostrum* (germ. *wrotla* „Rüssel“), eigentlich „Mittel zum Wühlen, Graben“ zu trennen sei. Aber „Wühlen“ und „Nagen“ haben doch charakteristische Gemeinsamkeiten: Festes oder Hartes wird durch hartnäckige Arbeit gelockert. Vom Wasser eines Flusses kann man etwa sagen, daß er das Ufer „unterwühlt“ oder „benagt“. Will man *rodere* von *rostrum* losreißen, muß man es wohl zu altind. *rad* stellen, das nun aber wieder „graben, wühlen“ heißt. (*rada*, *radana* „Zahn“ wird ursprünglich dem Zahn des Ebers oder Elefanten gegolten haben.)

²⁾ Das Verhältnis des Anlautes von *εἶρα*: *urvan* wie das von *εἶρε*: *ur-*, über welches man SCHWYZER, o. c. 412, Anm. 1, vergleiche.

eine als Stamm empfundene neutrale Pluralform treten konnte. Aber diese Annahme scheint mir sowieso nötig. Sie erklärt auch die übrigen homerischen Bildungen auf *-ωεντ-* besser als bisher geschehen¹).

Für *τρίτοδ' ὠτόεντα* (Ψ 264, 513) will man **οὐατόεντα* lesen (so auch SCHWYZER, o. c. 527): ein Ausweg, auf dessen zweifelhafte Gangbarkeit schon SOLMSEN (l. c. 120) mit Recht hinweist. Daß *ὠτοεντ-* aus **ὠτοεντ-* auf Grund metrischen Zwanges nach dem Muster von *εὐρωεντ-* umgestaltet sei, glaube ich allerdings nicht mehr als SCHWYZER: der Teufel wäre mit Beelzebub vertrieben. Die nächstliegende Auskunft dürfte doch wohl sein, von dem häufigen Plural *οὐατα* (μ 200 ὠσί) auszugehen und *ὠτα-όεντα* zu lesen: „Ohren (nicht: ein Ohr) besitzend“.

κηω[ε]εντ- (Z 288, Γ 382, Ω 191, ο 99) gehört zu *κήια: καθάρματα* Hesych., also einem plurale tantum. So wird also ein **κηωεεντ-* Weiterbildung von einem **κηῖα* (aus **κήεα* zu **κηῖος?*: SOLMSEN l. c. 125) sein.

κητω[ε]εντ- (B 581, δ 1) „voll von Schründen“ ist gewißlich abgeleitet von einem **κήτος* n. „Höhle, Schlund“ (SOLMSEN, l. c. 124). Man hat aber wieder, wozu auch die Bedeutung stimmt, von dem Plural **κηῖα* auszugehen: **κητεωεεντ-* wurde zu *κητωεεντ-* (mit Hyphärese des ε gemäß SCHWYZER, o. c. I 253, 3).

Wie immer man aber die Bildung von *εὐρωεεντ-* beurteilen möge: die Bedeutung „reich an Seelen, von Seelen bevölkert“ paßt an allen homerischen Belegstellen trefflich. Sie scheint mir SOLMSENS „modrig“ weit vorzuziehen, da von *εὐρώς* im Hades nirgends die Rede ist. Das von ihm zitierte Enkomion des Simonides (l. c. 122) hilft nichts. Wenn der Dichter hier von einem Grabdenkmal (*ἐντάφιος*) für die gefallenen Helden spricht, das weder Rost (*εὐρώς*) noch Zeit zerstört — und damit Ruhm und Erinnerung meint —, so vermag ich das in keinen sinnvollen Zusammenhang mit der

¹ Vgl. auch das u. 71 zu den Bildungen auf *-ηεντ-* Bemerkte.

homerischen Verwendung von *εὐρύκλεις* zu bringen. Was Phokles bei seinem *τάρον εὐρύκλεις* (Aias 1167) zu sagen, für die Feststellung der alten Bedeutung des Wortes, aber auch gänzlich belanglos. Er hat es natürlich von Homer gebraucht es, wo er meint, daß es passe.

4. Will man die aus iranischen (*urvan*, *urvarā*, altind. *varā*) und griechischen (**εὐρύκλεις*) Tatsachen zu erschließende idg. Nominalstämme **yeru/uru* und **ury-en* „Seelen“ an eine Verbalwurzel anschließen, so bleibt wohl nur **yer-u* „schützen“ (*vr̥noti*, *varūtha* usw.). Die Bedeutung wäre etwa „Schutzgeist“ gewesen, also eine Bezeichnung der im Jenseits lebenden Götter nach ihrer Funktion als Schutzgeist (vor allem der Saiteninstrumente). Der ursprünglich freundlichen Klanges haben Inder und Griechen und sicher auch andere indogermanische Völker den Gebrauch des Wortes schon in vorgeschichtlicher Zeit aufgegeben. Vielmehr scheute man sich, die Wesen, die doch auch schaden konnten und auf jeden Fall unheimlich waren, bei ihrem wirklichen Namen zu nennen und damit herbeizurufen, und gewöhnte sich, sie mit Wörtern zu bezeichnen, die eigentlich harmlose Begriffe benannten: den Atem, den Wind, den Rauch, und schuf sich so allenthalben neue Ausdrücke. Vielleicht liegt der Grund aber auch tiefer. Es wäre wohl denkbar, daß die Umbenennung auf einem Wandel der Anschauungen beruht, auf einer erst sekundären Identifizierung von Lebenskraft und Totenseele¹).

¹ Es scheint mir ein wesentliches Verdienst von W. F. OTTO, daß er in seiner Schrift „Die Manen“ darauf aufmerksam macht, daß diese nicht selbstverständlich und ursprünglich ist, wenn ich auch, was er betrifft, davon überzeugt bin, daß seine Auffassung sich nicht halten läßt (o. 56, Anm. 2). Mit Homer kommen wir eben nicht an „Ursprüngliches“ heran. Seine Vorstellungen haben schon eine höchst verwickelte Geschichte hinter sich. Wie aus M. P. NILSSON, Geschichte der griech. Religion 178, Anm. 1, hervorgeht, macht die gleiche Unterscheidung zwischen Lebens- und Totenseele wie W. F. OTTO auch E. ARBMANN in Monde Oriental XX 85 ff., XXI 1 ff. (mir leider nicht zugänglich).

V. Hekatombe

1. Die Erklärung des Eustathios zu A 66, κ 130, *ἐκατόμβη* meine eigentlich (*κυρίως*) eine *θυσία* ... *ἐξ ἐκατὸν βοῶν*, bezeichne allerdings mißbräuchlich (*καταχρηστικῶς*) einfach ein Opfer *ἐκ πολλῶν* ... *ζῴων*, ist von der modernen Sprachwissenschaft übernommen worden. Die wenigsten werden daran zweifeln, daß *ἐκατόμβη* ein Kompositum aus *ἐκατόν* „100“ und der vorgriechischen Fortsetzung des idg. Stammes **gu-* „Rind“, erweitert durch ein Bildungselement *ā*, also einem **-βFā* ist, somit einem möglichen vedischen **śatagvā* so vollkommen wie möglich entspricht. Es bedarf kaum noch des von BLOOMFIELD, Am. J. Ph. XVII 422 ff., scharfsinnig und erfolgreich geführten Nachweises, daß die vedischen *nāvagva*, *dāsagva*, *atithigvā* und *étagva* den sowieso als selbstverständlich voraussetzbaren Bildungstyp eines Kompositums mit **gu-o/gu-ā* im Hinterglied tatsächlich vertreten.

Können wir heute die Vermutung des Eustathios — die gewißlich nur die übliche antike Auffassung reflektiert ¹⁾ — nach der Seite der Laut- und Formverhältnisse mit aller nur wünschenswerten Präzision historisch begründen, so sind wir bisher, was die Bedeutung anbelangt, allerdings kaum einen wesentlichen Schritt über ihn hinausgekommen. Wenn BLOOMFIELD rücksichtlich des homerischen Gebrauchs des Wortes bemerkt: „the meaning of its component parts must have been thoroughly lost sight of before Peleus, Il. XXIII 146 could promise a hecatomb of fifty rams“ etc. (o. c. 424, Anm. 1), so wird hier zwar der Versuch gemacht, die „Mißbräuchlichkeit“ als Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung verständlich zu machen, aber diese Entwicklung selbst läßt sich als ein notwendiger Vorgang — im Gegensatz zur lautlichen: **-βFā* > *-βη* — nicht erweisen.

Ja, manchen erscheint sie so wenig einleuchtend, daß sie bereit sind, auf die übliche Analyse zu verzichten. VAN LEEUWEN, Ilias

¹ Sie liegt der Formulierung von Athen. I 5 zugrunde, wo von Konon erzählt wird, er habe nach dem Siege von Knidos alle Athener bewirtet *ἐκατόμβην τῶν ὄντι θύσας καὶ οὐ ψευδωνύμως* (STENGEL, bei Pauly-Wissowa s. v. *ἐκατόμβη*).

zu A 65 sagt zu *ἐκατόμῃ*: „Origo latet, nam neque *ἐκατόν* neque *βοῦς* subesse videtur vox; neque enim *boves* aut solos aut potissimum significat neque *centum* victimas, sed multo minorem numerum, praesertim ovium vel capellarum (cf. vs. 66, 142. 309 al.).“ Es ist zum mindesten einzuräumen, daß es einigermaßen seltsam wäre, wenn griechisches Sprachgefühl zu irgendeiner Zeit in *ἐκατόν* nicht *ἐκατόν* vermutet hätte: wie sollte man seine Bedeutung je „gänzlich aus den Augen verloren haben“? Es kommt hinzu, daß eine Hekatombe gar nicht einmal aus vielen Tieren, wie Eustathios sagt, bestehen muß. In einer bekannten milesischen Inschrift aus der Mitte des 5. Jahrhunderts¹⁾ ist von einer durch die *πόλις* dazubringenden Hekatombe die Rede, die sich aus einem Bock, einem Schaf und einem Hammel zusammensetzt²⁾: also aus ganzen drei Tieren, gewiß ein „multo minor numerus“ als 100. Der Verdacht läßt sich kaum von der Hand weisen, daß die homerischen Hekatomben, bei denen entweder ausdrücklich von vielen Opfertieren die Rede ist oder die doch wenigstens als aus vielen bestehend aufgefaßt werden können, in Wahrheit der idealisierenden Phantasie des Dichters entstammen, der sich die großzügigen Verhältnisse früher Heldenzeit ausmalt, während die Inschrift die bescheideneren Maßstäbe — nicht einer späteren Zeit, sondern — der Wirklichkeit erkennen läßt.

Wer wird im Ernst annehmen, daß in vorgriechischer Zeit „Opfer von 100 Rindern“ stattgefunden haben, gar häufig genug waren, um zur Schaffung eines gebräuchlichen Namens zu führen? Der Typus des in seinen Ausmaßen grotesken Schlachtfestes, bei dem Nestor 9 mal 9 — bemerkenswerterweise nicht 10 mal 10 — Stiere opfert (γ 5 ff.), ist gewiß poetische Erfindung: dem greisen Nestor „der drei Menschenalter sah“, wird hier eine angebliche Urvatersitte angedichtet³⁾.

¹⁾ DITTENBERGER, Sylloge³ 57; SCHWYZER, Delectus³ 726.

²⁾ v. WILAMOWITZ, SBPAW. 1914, 626.

³⁾ Bei großen Festen hochberühmter, reicher Tempel der materiellen Blutezeit griechischer Stadtstaaten kann sich die Zahl der benötigten Opfertiere auf etwa 100 belaufen: DITTENBERGER, Sylloge³ 133 (Acta curatorum Athen-

Allenfalls läßt sich erwägen, daß *ἐκατόμβη* "a body of a hundred cows or steers" (BLOOMFIELD) vorgriechisch zu der Bedeutung „Herde“ gekommen sein könnte. Aber warum heißt *ἐκατόμβη* dann immer nur „Opfer [einer Herde]“ und benennt nirgends die Herde selbst? Außerdem wäre eine Hyperbel, wie sie auch ein Ausdruck „Herdenopfer“ darstellen würde, gar nicht recht am Platze. Von der Gabe, die man dem Gott anbietet, wird man nicht so großsprecherisch reden. Einfache Menschen mögen zur Übertreibung neigen. Als gastliche Höflichkeit gilt es jedoch gerade bei ihnen, das eigene Haus und was es bietet, bescheiden herabzusetzen. „Tritt unter mein einfaches Dach“, „nimm vorlieb“ — das sind die Formeln, die in verschiedenen Variationen immer und überall begegnen. Wird man nicht auch dem Gotte lieber eine *δόσις ὀλίγη τε φίλη τε* — die dann gar nicht so gering ist — verheißen als ein fürstliches Mahl, benannt mit einem Namen, dessen kaum überhörbare Ansprüche auch ein Riesenaufwand von 50 Widdern oder 81 Stieren nicht erfüllt?

Nehmen wir schließlich unsere Zuflucht zu der Annahme, daß *ἐκατόμβη* von allem Anfang an nur ein dichterisches Wort gewesen sei, dessen sich der Erzähler bei der Schilderung angeblicher vorgeschichtlicher Opfer bedient habe¹), so läßt sich gar nicht

ensium templi Deliaci, a. 377/6 — 374/3), Z. 36 ἀριθμὸς βοῶν τῶν εἰς τὴν ἑορτὴν ὠνηθέντων ΗΓΙΗ „die Zahl der für das Fest gekauften Rinder ist 109“. Daß sie für eine „aus 100 Rindern bestehende Hekatombe“ gedient hätten, scheint mir eine willkürliche Annahme. Auf jeden Fall sind die Hergänge bei jenen späteren Tempelfesten nicht ohne weiteres in die Vorzeit, die keine Tempel kannte, zu projizieren. Ihre wirkliche Analogie finden sie vielmehr in ganz modernen indischen Verhältnissen. Ich denke etwa an das große Fest der Durgāpūjā, wie es in dem berühmten Kalighat-Tempel in Kalkutta heutzutage begangen wird. Da werden in der Tat unzählige schwarze Ziegen und Büffel geschlachtet.

¹ Etwas anderer Art wären die Übertreibungen der Opfermythologie des Veda und Avesta (vgl. z. B. Yt. V 21; 25; 29 usw.; Ait. Br. VIII 23 ff.; Ś. Br. XIII 6, 11 ff.). Hier spricht nicht der fabulierende Dichter, sondern der dichtende Priester. Auch handelt es sich um eine ganz bestimmte Zeremonie: das Opfer, mit dem ein mythischer Herrscher den Sieg über die ganze Erde feiert oder erbittet. Man beachte auch, wie der jüngere Vers Ś. Br. XIII 6, 12

einsehen, warum denn eigentlich die Vorstellung selbst hätte so konsequent aus der Tradition verschwinden sollen. Wenn Homer nun einmal die Größe der Opfer übertreibt, warum bleibt er, warum sind seine Vorgänger nicht wenigstens bei der in der Formulierung des Namens fixierten Zahl geblieben?

2. Wie immer sich unsere Vermutungen drehen und wenden mögen, es ist und bleibt unwahrscheinlich, daß *ἐκατόβη* einmal „Menge von 100 Rindern, Herde“ (BLOOMFIELD) oder „aus 100 Rindern bestehendes [Opfer]“ (Eustathios) geheißen hat. Beide Auffassungen genügen nicht, den homerischen Sprachgebrauch aufzuklären — das ist VAN LEEUWEN unbedingt zuzugeben — und führen auch für die vorgeschichtliche Zeit nicht zu befriedigenden Ergebnissen. Andererseits werden wir — im Gegensatz zu VAN LEEUWEN — uns nicht zu dem verzweifelten Schritt entschließen, die Analyse in *ἐκατόν* und *βοῦς* aufzugeben. Es bleibt also das Problem zu lösen, was eigentlich die Bedeutung des vorgriechischen **ἐκατόμβῃ* gewesen ist.

BLOOMFIELD und auch SCHWYZER¹⁾ nehmen an. **ἐκατόμβῃ* sei eine Kollektivbildung mit numeralem Vorderglied. Den gewöhnlichen Typus solcher Formation stellen aber durchaus neutrale singulare o-Stämme dar: *δίδοραχμον*, lat. *biduum*, aind. *śadgavam* „Gespann von 6 Kühen“²⁾, got. *niun-tēhund* n. sing. (Gen. -is: Luc. XV 7) „Gesamtheit von 9 Zehnern“³⁾. Der ā-Stamm **ἐκατόμβῃ* wäre ganz singulär. Man könnte sich höchstens auf skrt. *triphalā* (vārt. 3 zu Pān. IV 1, 64) berufen, das nach der Kāśikā

die ältere Angabe (Ait. Br. VIII 23, 5; 6 ≈ Ś. Br. XIII 6, 11; 12) von einer Schlachtung von 133 Rossen auf „über 1000“ steigert. Die Neigung zum Schwelgen in hohen Zahlen richtet sich übrigens in den Brahmanas gemeinhin weniger auf die geschlachteten Opfertiere als auf die Geschenke, die der Priester erhält (Ait. Br. VIII 22; 23; Ś. Br. XIII 6).

¹⁾ Griech. Gramm. I 450.

²⁾ WACKERNAGEL, Aind. Gramm. II 1, 305, § 117 b — *ἐκατόμβῃ* „hundert Rinder wert“ ist -iv-Ableitung von einem **ἐκατόμβῃον*, das dem aind. Typ *śadgava* n. usw. genau entspricht.

³⁾ Vgl. hierzu zuletzt Verf., KZ. LXIX 210, Anm. 2.

zu IV 1, 21 ein *dvigu* ist, also bedeutet: „eine Gesamtheit von drei Früchten“¹⁾. Aber mit welchem Recht? Das Wort wird ja von den indischen Grammatikern eigens deshalb angemerkt, weil es durchaus dem geläufigen Typus widerspricht. Es stellt eine Merkwürdigkeit dar, die wir aber leicht erklären können. Offenbar ist *triphālā* nichts als ein verselbständigtes Adjektiv, das ursprünglich neben irgendeinem femininen Nomen zu stehen pflegte. Einen vorgeschichtlichen Bildungstyp zu erweisen, ist es völlig ungeeignet. Da das Suffix *-ā* als Kollektivformans die Mehrheitlichkeit des durch den Stamm genannten Begriffes zum Ausdruck bringt, wäre es in der Tat in den kollektiven Komposita, bei denen die Pluralität bereits durch das numerale Vorderglied bezeichnet ist, gar nicht zu erwarten. Ein kollektives Substantiv **ἐκατόμβῃ* könnte in Wahrheit nur eine kollektive Bildung zu einem selbst kollektiven **ἐκατόμβων* „Herde von 100 Rindern“²⁾ darstellen, zu dem es sich verhielte, wie *δίδοραχνα*, *bidua*, *ṣadḡavā[ni]* zu *δίδοραχμον*, *biduum*, *ṣadḡavam*. Es würde also bedeuten: „Gesamtheit von mehreren, aus je 100 Rindern bestehenden Herden“. Damit wären die Schwierigkeiten, die schon der Ansatz „Herde von 100 Rindern“ bereitet, multipliziert. Zu beachten ist übrigens auch, daß *ἐκατόμβη* niemals Objekt eines Verbs wie *ἰσχεύειν* „schlachten“ ist, was man doch erwarten müßte, wenn es primär die geopferten Tiere bezeichnen würde.

Also ist **ἐκατόμβῃ* das Femininum eines adjektivischen Bahuvrihi **ἐκατόμβο*-³⁾, zu welchem ein feminines Nomen hinzuzudenken wäre oder — genauer ausgedrückt — das ursprünglich einen durch ein feminines Nomen benannten Begriff charakterisierte, den es dann später, verselbständig, zu benennen kam. Dieser Begriff kann nur das Opfer oder das Opfermahl gewesen sein. Damit wären wir nun keineswegs wieder bei „aus 100 Rindern bestehendes [Opfer]“

¹ WACKENAGEL, o. c. II 1, 307, § 117 c γ.

² Von einem entsprechenden **ἑκατόμβη* n. „Herde von 100 Rindern“ ist abgeleitet *ἑκατόμβη* „100 Rinder besitzend, bestehend aus 100 Rindern“: BLOOMFIELD, o. c. 423.

³ Vgl. *πολύβοη* (I 568), *ἀθανάτη*, *ἀμυβροβροή* usw. KÜHNER-BLASS, Gramm. der griech. Sprache³ I 1, 540 (§ 147 c δ).

angelangt. Gerade hier verbirgt sich der Irrtum. Die scheinbare Selbstverständlichkeit ist nichts als eine zwar naheliegende, tatsächlich aber ganz willkürliche Voraussetzung.

Bahuvrihi-Komposita sind „solche Zusammensetzungen, welche denjenigen Substantivbegriff näher bestimmen . . . dem der Begriff der Kompositionsglieder als charakteristisches Merkmal zukommt“¹. Die Beziehung zwischen Merkmal und bezeichnetem Begriff bleibt dabei völlig offen: der Hörer hat sie sich selbst herzustellen. Häufig wird sie allerdings als ein Besitz- (*ῥοδοδάκτυλος*) oder ein Identitätsverhältnis (*parjanya* „aus dem Samen des Parjanya bestehend“) aufzufassen sein. Aber notwendig ist das keineswegs. Es könnte also ein Opfer als „durch 100 Rinder charakterisiert“ bezeichnet werden, weil man annimmt, daß es 100 Rinder gewinnt. Sollte das nicht wirklich der Fall gewesen sein?

3. Dafür spricht zum ersten die bedeutungsmäßige Analyse der von BLOOMFIELD besprochenen, nächstverwandten rigvedischen Komposita.

Brhaspati heißt *saptágu* „durch 7 Rinder charakterisiert“, weil er 7 Rinder gewinnt²). *návagva* und *dásagva* als Beinamen der Angiras meinen entsprechend: „9, 10 Rinder gewinnend“: BLOOMFIELD, o. c. 425 f. Natürlich können sie auch besagen „besitzend“ oder „schenkend“. Die Entscheidung liefert allein der Zusammenhang, der mir aber deutlichst auf die erstgenannte Möglichkeit zu weisen scheint.

Das wird noch bestätigt durch das Kompositum *étagva*, dessen Bildung BLOOMFIELD richtig durchschaut hat, wenn er auch den Sinn kaum zutreffend beurteilt. Er übersetzt *étagva* mit 'having bright rays' = 'shining brightly', indem er sich darauf beruft, daß da, wo von den Rindern der Morgenröte die Rede ist (V 80. 2. 1 92, 2 usw.), ihre Strahlen gemeint seien. Dies ist zweifellos richtig.

¹ WACKERNAGEL, Aind. Gramm. II 1, 273, § 107 a. Zum folgenden vgl. § 107 b.

² BLOOMFIELD, o. c. 423, Anm. 1: "Brhaspati Angirasa is designated as *saptágu* because he and the Angirases obtain the mythical cows. So RV. 1 62, 3" etc.

Aber für falsch muß ich es halten, aus solch dichterischer Anschauungsweise den Schluß zu ziehen, man dürfe *gu* „Rind“ einfach mit „Strahl“ übersetzen. Sowohl im Zusammenhang mit der Uṣas, wie bei der Interpretation von *étagva* müssen wir selbstverständlich von „Rindern“ sprechen, wenn wir den Gedanken des Dichters wirklich wiedergeben wollen. Die Uṣas besteigt ihren Wagen (*rátha*) und schirrt (*yuḡ*) — nicht ihre Strahlen, sondern — ihre Rinder an. Die goldfarbenen Rosse (*harítaḥ*) der Sonne (I 115, 3), die Rosse der Ásvin (VII 70, 2; VIII 59 [Väl. 11], 7) sind gleichfalls — nicht als „bunte Strahlen besitzend“, sondern — als „bunte Rinder gewinnen d“, also im Kampf oder beim Rennen siegreich vorgestellt.

Uṣas heißt RV. V 64, 7 *rúśadgu* „hellfarbige Rinder besitzend“, V 75, 9 *rúśatpaśu* „hellfarbige Tiere (Kleinvieh) besitzend“. Ganz analog verhalten sich *étagva* „bunte Rinder gewinnend“ und *étaśa* „bunte Tiere (Kleinvieh) gewinnend“ [von Brhaspati, Soma, Savitr, einem siegreichen Wagen¹), den Rossen der Sonne oder Indras²]. Denn -śa erscheint für -pśa- (<*pśva Ablautform von *paśu*) mit Übertragung der Vereinfachung der Doppelkonsonanz aus dem Anlaut³).

Von den indischen Entsprechungen her dürfen wir uns also sehr dringend eingeladen fühlen, den theoretisch sowieso offenstehenden Weg einzuschlagen und *ἐκατόμβῃ̄ als „100 Rinder gewinnen d“ zu erklären.

4. Sieht man sich nach einem Nomen um, dem das Adjektiv *ἐκατόμβῃ̄ ursprünglich zur Seite gestanden haben mag, wird man nicht ohne weiteres an des Eustathios Vorschlag anknüpfen: *θυσία* [und *θύσις*] als Benennungen des Opfers sind nicht homerisch. Der Blick fällt vielmehr ganz von selbst auf *δαίς* f. „Mahl“, das auch der charakteristische Ausdruck für „Opfermahl“ (bestehend aus

¹ I 54, 6 c [*āvitha*] *tvám rátham étaśam kṛtvye dhāne* „Du (Indra) unterstütztest den bunte Tiere gewinnenden (siegreichen) Wagen, als der Kampfpriest zu gewinnen war“.

² VIII 59, 7 *étagvā . . . étaśa . . . hárī*.

³ Vgl. Verf. zu *śám yós* „Vieh [und] Leben!“, KZ. LXIX 176 f.

Fleischspeise und Trank) ist. Man denke etwa an die Worte des Zeus Δ 48 f. = Ω 69 f. οὐ γὰρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαῖτὸς εἴσης λοιβῆς τε κνίσσης τε· τὸ γὰρ λίσσμεν γέρας ἡμεῖς: λοιβῆς τε κνίσσης τε ist natürlich erläuternde, den Begriff in seine Bestandteile (Trank und Speise) zerlegende Apposition.

Um die enge begriffliche Nachbarschaft von δαῖς und ἐκατόμβη erkennen zu lassen, genügt die Gegenüberstellung der Ausdrucksweise bei typischem Zusammenhang:

- a) A 423 f. Ζεὺς γὰρ ἐς Ὀκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας | χθιζὺς
ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἔποντο
Ψ 205 (Iris:) ... εἶμι γὰρ αὖτις ἐπ' Ὀκεανοῖο ῥέεθρα | Αἰθιόπων
ἐς γαῖαν ὅθι ῥέζουσ' ἐκατόμβας | ἀθανάτοισ', ἵνα δὴ καὶ
ἐγὼ μεταδαίσομαι ἰδῶν
α 22 ff. ἀλλ' ὁ μὲν Αἰθίοπας μετεκίαθε τηλόθ' ἑόντας | ... ἀντιῶν
ταύρων τε καὶ ἄρνοιων ἐκατόμβης | ἐνθ' ὅγ' ἐτέρπετο δαίτι
παρήμενος ...

Vgl. auch η 202 f.

- b) Σ 558 κήρυκες δ' ἀπάνευθεν ὑπὸ δρυὶ δαῖτα πένοντο
βοῦν δ' ἱερεύσαντες μέγαν ἄμφεπον ...
Ψ 146 ... ῥέζειν θ' ἱερὴν ἐκατόμβην | πεντήκοντα δ' ἑνορχα
παρὰντόθι μῆλ' ἱερεύσειν

Bis zu einer gewissen Grenze sind also δαῖς (δαίτη) und ἐκατόμβη geradezu auswechselbar. Sein Schlachtfest nennt Nestor selbst eine δαίτη (γ 44 τοῦ [des Apollon] γὰρ δαίτης) oder δαῖς (γ 420 θεοῦ ἐς δαῖτα), Athenaia eine ἐκατόμβη (γ 59 ἀγακλειτῆς ἐκατόμβης) und später wieder eine δαῖς (γ 336 θεῶν ἐν δαίτι, vgl. ν 276 θεῶν ... ἐκατόμβην).

Ein Unterschied im Sprachgebrauch ergibt sich einmal daraus, daß ἐκατόμβη das feierlichere Wort ist. Ein Mahl (δαῖς) bereiten heißt: πένεσθαι, τεύχεσθαι, ἐντύνεσθαι, ein Opfermahl (ἐκατόμβη [δαῖς]): ῥέζειν, ἑρδεῖν (vgl. ἱερὰ ῥέζειν), also „feierlich, zeremoniell bereiten“. Der Gegensatz der Verben profanen und feierlichen Klanges tritt klar hervor z. B. ξ 250 f. ... αὐτὰρ ἐγὼν ἱερόμα πολλὰ παρῆχον
θεοῖσιν τε ῥέζειν αὐτοῖσί τε δαῖτα πένεσθαι.

Zum anderen meint *ἐκατόμβη* mehrfach nicht das eigentliche Mahl, sondern die dafür bestimmten Tiere und Getränke: A 99 f. *ἄγειν θύεσθ' ἐκατόμβην | ἐς Χρύσην* „ein heiliges Opfermahl (d. h. die dafür bestimmten Dinge) nach Chryse zu bringen“ (vgl. auch A 431, v. 276 f., A 447 f.). Dabei mag man in erster Linie an die Tiere denken: A 309 f. *ἐς δ' ἐκατόμβην | βῆσε θεῶν* „hinein (in das Schiff) ließ er schreiten das Opfermahl (d. h. die dafür bestimmten Tiere) für den Gott“ (vgl. auch A 438), oder aber an die sonstigen Utensilien (die Weinkrüge usw.): A 142 f. *ἐς δ' ἐκατόμβην | θείομεν* „hineinsetzen wollen wir das Opfermahl (d. h. die dafür dienenden Dinge)“.

5. Wenn *ἐκατόμβη* nicht heißt „[zum Opfer dienende] Rinderherde“, sondern „(100 Rinder gewinnendes) Opfermahl“, so ist es unwahrscheinlich, daß das Adjektiv *τελήφεντ-*, welches allein neben pluralischem *ἐκατόμβη* (am Verschluß) und sonst nie erscheint, ein Synonym von *τέλειος* „ausgewachsen“¹) (von Opfertieren) ist. Ein Beiwort dieser Bedeutung ließe sich allenfalls ertragen an Stellen wie A 309, wo es aber gerade nicht auftritt: *τεληέσας ἐκατόμβας* (A 315, B 306, Θ 548, δ 352; 582, ν 350, ρ 50; 59) ist stets Objekt von *ἔρδειν*, *ῥέζειν*. Wir erwarten ein Beiwort, das zu *δαίς* paßt. Eher würde ich ein *τελήφεντ-* „erfolgreich“²) erwägen. Allein, auch dies bereitet Schwierigkeiten. Überall, wo es sich um Dankopfer handelt, müßte man mit mißbräuchlicher Verwendung rechnen, also ein Epitheton ornans annehmen. Als besonders hart empfinde ich den Ansatz „erfolgreich“ in ρ 50. Eine gesunde Homerexegese hat nach meinem Urteil von dem Grundsatz auszugehen: *epitheta ornantia non sunt multiplicanda*.

Darüber mag man immerhin anderer Meinung sein. Festen Grund und Boden schaffen aber grammatische Erwägungen. Beide Erklärungen stammen aus einer Zeit, da man annahm, *τελήφεντ-* sei aus **τελεσφεντ-* hervorgegangen³). Diese Annahme ist aber sehr

¹ Vgl. VAN LEEUWEN, Ilias zu A 66, der *τεληέσαι ἐκατόμβαι* durch „hostiae adultae“ wiedergibt; v. WILAMOWITZ, SBPAW. 1904, 627.

² Befürwortet von AMEIS-HENTZE, Anhang zu Homers Odyssee³ zu δ 352.

³ So W. SCHULZE, Qu. Ep. 404, Anm. 2, nach LESKIEN, Curt. Studien II 94, 99 f.

fraglich, SCHWYZER hat sie denn auch aufgegeben¹⁾. Alle Beispiele für den angeblichen, an und für sich unwahrscheinlichen, Ersatz von -εσ- durch -η- (man erwartet allenfalls -ει-) lassen sich anders deuten. Schließlich versagt das Prinzip gegenüber *δενδοῖεντ-*, das nicht auf **δενδορεσεντ-* — so W. SCHULZE, l. c. — zurückgeführt werden kann, sondern irgendwie zu *δένδοε[σ]ον* gehören muß²⁾. SCHWYZERS eigene Auffassung von **δενδοῖεντ-* als aus **δενδορεσεντ-* > **δενδορεεντ-* (mit Hyphärese) > *δενδορηεντ-* (mit metrischer Dehnung in Analogie zu *αἰγλήεντ-* usw.) setzt allerdings ein allzu kompliziertes Hintereinander von Umbildungen voraus. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein doch gewiß poetisches Wort durch Hyphärese erst eine metrisch unbrauchbare Gestalt erhält, die dann durch analogische Dehnung alsbald wieder beseitigt werden muß. Das Einfachste scheint mir, die für die Ausgänge auf -ωεντ- o. 59f. gegebene Erklärung, die sich eben dadurch noch besonders empfiehlt, daß sie für beide Kategorien: die -ωεντ- und die -ηεντ- (soweit es sich nicht um Ableitungen von Femininen auf -α handelt), eine einhellige Auffassung zuläßt, anzuwenden: *δενδοε[σ]εντ-* < **δενδορεσεντ*, d. h. das Suffix -ε[σ]εντ- ist an den als Stamm aufgefaßten Nom. plur. des Neutrums getreten. Ebenso *θυε[σ]εντ-* < **θυεσεντ-* (*θυος* n. bei Homer nur Plural), *αἰπιή[σ]εντ-* (zu **αἶπος* n.: *αἰπεινός*) < **αἰπεσεντ-* usw.³⁾. Also ist *τελή[σ]εντ-* gleichfalls aus **τελεσεντ-* entstanden. Der Plural *τέλεα* — und damit schließen

¹ Griech. Gramm. I 527. Die o. c. 282 vertretene Auffassung ist damit stillschweigend widerrufen.

² E. SCHWYZER, KZ. LXIII 67, Anm. 1.

³ Analogische Nachbildungen sind wohl die späteren *ἀλθῖεντ-*, *ἀχθῖεντ-*, *κνδῖεντ-*, *τειχῖεντ-* usw., die an und für sich nach dem gleichen Prinzip geschaffen sein könnten. Hom. *κοιῖεντ-*, *κυπαρισσῖεντ-*, *πιδῖεντ-* (oder: *πηδῖεντ*, SCHWYZER, KZ. LXIII 67) sind kaum sicher zu beurteilen. Sie beruhen wahrscheinlich auf fälschlich abstrahierten Proportionen: SCHWYZER, Gramm. I 527. Allenfalls ließe sich denken an Weiterbildungen zu α-Kollektiven, die zu den ο-Stämmen *κοτο-* usw. gehören könnten wie *πλοκή* zu *πλόκος* (MEILLET, Introduction⁵ 245), *γονή* zu *γόνος* (SCHWYZER, Gramm. 460). WACKERNAGELS Versuch, Aind. Gramm. I 46 f. (auch von SCHWYZER, KZ. l. c., abgelehnt), käme ernstlich nur für *κηώεντ-* in Betracht.

sich die Enden der Kette meiner Überlegungen überraschend genau zusammen — kommt nun nur vor in der Bedeutung „[einzelne] Abteilungen (bei einem Mahl)“:

A 730 = H 380 δόρπον ἔπει' ἐλόμεσθα κατὰ στρατὸν ἐν τελέεσσιν

Σ 298 νῦν μὲν δόρπον ἔλεσθε κατὰ στρατὸν ἐν τελέεσσιν.

τεληέσσας ἐκατόμβας bedeutet demnach: „in Abteilungen abgehaltene Opfermahlzeiten“.

Wie ein solches Opfermahl ausgesehen hat, können wir aus der Schilderung von Nestors Hekatombe im γ deutlich ersehen: An neun Sitzen, an denen je fünfhundert Gäste Platz genommen haben, werden je neun Stiere geschlachtet (γ 7 f. ἐννέα δ' ἔδραι ἔσαν, πεντηκόσιοι δ' ἐν ἑκάσῃ | εἶατο, καὶ προέχοντο ἑκάστοθι ἐννέα ταύρους). Das ist doch nichts anderes als eine in phantastische Größenverhältnisse projizierte *,δαῖς ἐν τελέεσσιν“.

Tatsächlich läßt sich zeigen, daß überall, wo bei Homer der Ausdruck τεληέσσας ἐκατόμβας begegnet, von Opfermahlzeiten mit größerer Teilnehmerzahl, die eine Unterteilung notwendig macht, die Rede sein muß oder kann.

In A 315 ἔρδον· δ' Ἀπόλλωνι τεληέσσας ἐκατόμβας sind die λαοί Subjekt, d. h. das gesamte Griechenheer; ähnlich ist in B 306 mit ἔρδομεν die ganze Streitmacht, die gegen Troja aufbricht, in Θ 548 mit ἔρδον das gesamte trojanische Volk als Subjekt bezeichnet.

An den Hekatomben, die Menelaos am Aigyptos darbringt, nimmt die Besatzung seiner ganzen Flotte teil: δ 582 σῆσα νέας καὶ ἔρεξα τεληέσσας ἐκατόμβας (vgl. auch δ 352). ν 350, ρ 50; 59 muß gleichfalls von größeren Opferschmäusen die Rede sein, die natürlich keineswegs gleich in den Ausmaßen von Nestors Fest zu denken sind.

6. Der ursprüngliche Sinn von *ἐκατόμβFā „100 Rinder gewinnend“ war offenbar schon zu Homers Zeit verlorengegangen. Aber nicht, weil man — wie die bisherige Auffassung voraussetzen mußte — die Bedeutung von ἐκατομ- nicht mehr erkennen konnte, sondern weil sich der Sinn der Opfermahlzeit gegenüber früher weitgehend geändert hatte. So stand man vielmehr vor der Frage, was eine ἐκατόμβη eigentlich mit „100“ zu tun hatte: der Name war eine Tatsache geworden, mit der man sich irgendwie abzu-

finden hatte. Ganz sicher ist man schon in alter Zeit auf die Auskunft verfallen, anzunehmen, ursprünglich seien eben 100, später weniger Tiere geopfert worden, und hat versucht, den scheinbaren Widerspruch zwischen Namen und Praxis dadurch zu mildern, daß man in den Gedichten, die die Begebenheiten einer vergangenen Zeit zum Gegenstand hatten, die Hekatomben als möglichst großartig darstellte, ohne doch zu wagen, mit deutlichen Worten von geradezu 100 Rindern zu reden.

Die Hekatomben bei Homer sind Bitt-, Dank- oder Sühnopfer. Die Vorstellung, daß die Gnade der Gottheit, die das ihr bereitete Opfer auslöst, Rinder, d. h. Wohlstand, bringt, liegt höchstens¹⁾ zugrunde im γ, wo Athenaia ausdrücklich von dem Ruhm (κῆδος), den der durch das Opfer geehrte Gott dem Nestor und seinen Söhnen verschaffen möge, und der lieblichen Gegengabe für die Opfermahlzeit (γ 58 f. χαρίεσσαν ἀμοιβήν | . . . ἀγακλειτῆς ἑκατόμβης) spricht.

Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zum RV. Im RV. sind die — wie der griechische Ausdruck ἑκατόμβη nun erweist: uralten — Gedanken von einem Wohlstandsoffer nicht verkümmert, wie in Griechenland, sondern aufs üppigste entwickelt. Reichtum, der vor allem in Rinderherden besteht, und Ruhm, den der Reichtum verbürgt, stehen in der ersten Reihe der Gaben, die man sich von der Gnade der Gottheit erhofft, welche man beim Opfer bewirtet hat²⁾. Belege dafür bietet fast jeder Hymnus des RV. — im wesentlichen mit Ausnahme der Āditya-Hymnen. In immer neuen Variationen bittet der Opfernde die Gottheit, beim Mahl zu erscheinen und Reichtum oder Ruhm, der in Rindern, Pferden, Mannen besteht, zu schenken. śūśá „Vieh gewinnend“ heißt der Hymnus³⁾, sváśva „gute Rosse gewinnend“ der Rauschtrank (máda): VI 33, 1. Es ist

¹⁾ Man erinnere sich aber der gewiß alten Formel, die die Götter als δοῖητες ἐόντες „Geber von Gütern“ kennzeichnet (θ 325, vgl. auch θ 335, Ω 528, Theog. 46): MEILLET, Linguistique historique et linguistique générale³ 329.

²⁾ Vgl. z. B. OLDENBERG, Religion des Veda³ 314.

³⁾ Verf., KZ. LXIX 172.

ein wahrer *embarras de richesse*, dem gegenüber ich mir nur helfen kann, indem ich zwei, im Grunde beliebig gewählte, Belege herausgreife:

IV 49, 3 *ā na indrābrhaspatī grhām indraś ca gacchatam / somapā somapītaye*

4 *asmé indrābrhaspatī rayīm dhattam śatagvīnam / āsvāvantam sahasrīnam*

„Kommt, Indra und Brhaspati, zu unserem Hause, als Somatrinker zum Somatrinken!

Schafft bei uns, Indra und Brhaspati, Reichtum, der in 100 Rindern, in Pferden, in Tausenden besteht.“

VIII 5, 14 *asyā pibatam āsvinā yuvām mādasya cāruṇaḥ . . .*

15 *asmé ā vahatam rayīm śatāvantam sahasrīnam / puruḥṣīm viśvādhāyasam*

„Trinkt ihr beide, ihr Ásvin, von diesem lieben Rauschtrank . . .

„Fahrt Reichtum herbei zu uns, der in 100, in 1000 [Rindern] besteht, der aus viel Vieh besteht, der Labung (Milch) für alle bringt!“

Ein barer Zufall ist es, daß das Opfer nirgends geradezu **śatāgva* „100 Rinder gewinnend“ genannt wird — oder vielmehr: es läßt sich nur so erklären, daß die Dichter beflissen waren, den alten abgegriffenen Ausdruck durch neu geschaffene, ihn steigernde Wendungen zu ersetzen.

Auch im Jungavesta, dessen Anliegen im allgemeinen anderer Art sind: vor allem Vernichtung der Dämonen (*daēva*) und der Ungläubigen, ist doch gelegentlich von Gewinnung von Reichtum, vor allem von Herden, durch Verehrung einer Gottheit die Rede. Vgl. z. B. Yt. V 98; 130, X 33; 65, insbesondere etwa Yt. XVIII 5 *hazayrēm aspā baraiti*¹⁾ *hazayrēm vaθwā baraiti*¹⁾ *uta āsnaṃciṣ frazaintim* „Tausend Stuten bringt sie, tausend Herden bringt sie (die Rti) und edle Nachkommenschaft“.

Zarathustra selbst ist wesentlich bescheidener. Yasna 44, 18 b ff. fragt er: *kaḍā aśā tat miždēm hanāni / dasā aspā aršnavaitiś uštrām*

¹⁾ LOMMELS Konjektur (Die Yāsht's . . . 168, Anm. 1) für *bavaiti*, die mir evident scheint.

cā / hyat mōi mazdā apivaiti . . . „Werde ich durch die Wahrheit (= mein Gebet, das seine Kraft durch die Wahrheit hat, die es enthält)¹) diesen Lohn, der mir, o Weiser, [durch dich] kund getan (offenbart) wurde, gewinnen: 10 Stuten mit Hengst und ein Kamel . . .?“ Der Wert der genannten Tiere wird ungefähr dem von 100 Rindern entsprechen, also der altererbten, solennen Zahl für den von der Gottheit erwarteten Lohn eines Schlachtopfers, das Zarathustra durch ein Gebet ersetzt. Vgl. Yt. V 21 usw., wo 100 Hengste, 1000 Kühe und 10 000 Schafe nebeneinander genannt sind:

¹ Ich interpretiere *ašā* in Analogie zu LÜDERS' Auffassung von der Wirkung des *ṛta* im Veda: Varuṇa I 19 ff. — Wie der folgende Vers zeigt, erwartet Zarathustra, daß der Fromme — gewissermaßen im Auftrag der Gottheit — ihm den Lohn, den er, der Prophet, von Ahura Mazdā durch die Wahrheit „gewonnen“ hat, seinerseits — soweit es in seinen Kräften steht — als Geschenk aushändigt. Anders z. B. LOMMEL, NGGW. 1934, 85; 94 ff. Ich rechtfertige meine Auffassung kurz durch eine Übersetzung von Yasna 44, 18 u. 19:

„Dies frage ich dich, sag es mir richtig, o Herr: Werde ich durch die Wahrheit diesen Lohn, der mir, o Weiser, [durch dich] kund getan wurde: 10 Stuten mit Hengst und ein Kamel, [und] Gesundheit und Leben, so gewinnen, wie es deinem Gebewillen entspricht?“

„Dies frage ich dich, sag es mir richtig, o Herr: Wer diesen Lohn dem, der ihn [durch sein wahres Gebet] gewinnt, nicht gibt und welcher Mann ihn ihm mit richtigem (gültigem) Wort gibt, welche Strafe soll ihm jetzt (eigentlich: „im ersten Leben“) dafür sein [beziehungsweise: welche Belohnung]? [So frage ich,] indem ich jene [Strafe und Belohnung] kenne, die ihm (dem einen wie dem andern) die letzte (im Jenseits) sein wird.“

Ich lehne es also ab, *han* mit „verdienen“, *api + vat* mit „versprechen“ zu übertragen, und glaube, daß *mizda* hier — nicht „eine Bezahlung, auf die Zarathustra (für eine bestimmte Leistung) Anspruch hat“, sondern — wie häufig im Avesta — den Lohn der Gottheit für frommes Tun meint. Zur Nebeneinanderordnung von Vieh und Leben als Gottesgaben vgl. Verf., KZ. LXIX 176 f. Zu meiner Übersetzung von *ərəzuṇā* durch „mit gültigem Wort“ erinnere ich an die von LÜDERS, Phil. Ind. 443 ff., nachgewiesene Rolle der „Lüge bei der Schenkung“ in Indien. Vgl. auch Varuṇa I 32. Es handelt sich nach meinem Urteil auch in diesen Versen nicht „um eine einzelne Angelegenheit des praktischen Lebens“ (LOMMEL, o. c. 94), vielmehr, wie in den übrigen, durch die gleiche feierliche Formel eingeleiteten der gleichen Gāthā, um eine große grundsätzliche Frage: Gibt es schon in diesem Leben Lohn und Strafe für frommes und gottloses Handeln?

offenbar steht der Wert der einzelnen Einheiten im Verhältnis von 1:10:100.

„Die Hellenen wußten für sich und ihre Kinder die Götter um Besseres und Wertvolleres zu bitten, als um langes Leben . . . Ganz anders der Inder schon in der frühesten Epoche des Veda . . .“ Diese Worte W. SCHULZES¹⁾ lassen sich wohl auch auf den Reichtum als Inhalt der Opferbitte bei Griechen und Indern anwenden. Wir dürfen gewiß nicht vergessen, daß es sich bei der Weltanschauung des RV. und des Homer um die einer wohlhabenden Herrschicht handelt, der die Kümmernisse, Sorgen und Ängste des Menschen im Kampf ums nackte Dasein fern lagen. Unverkennbar sind es auch die Bedürfnisse einer solchen Oberschicht, die die Erwartung eines so reichen Gottesgeschenkes, wie es 100 Rinder sind, in uralter Vorzeit sprachlich gestaltet haben²⁾. Aber bereits in vorgriechischer Zeit hatte sich hellenisches Wesen so weit gebildet, daß man bei der Alleinbewertung materiellen Glücks³⁾ nicht stehen blieb und damit die Grundlagen einer Kultur schuf, deren morgenschöne Blüte wir in den homerischen Gedichten noch heute bewundern und genießen.

¹ Kl. Schriften 147.

² Vom idg. Wortschatz im allgemeinen urteilt MEILLET, Introduction⁵ 342: „Dans une certaine mesure, c'est seulement le vocabulaire de l'aristocratie qui s'est conservé et l'on a presque rien des mots populaires.“

³ Man denke etwa an den Segenswunsch, den Odysseus der Nausikaa ausspricht: ζ 180 ff. σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινῆς | ἄνδρα τε καὶ οἶκον καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν | ἐσθλήν usw. Das ist so griechisch, wie es unindisch, jedenfalls unvedisch ist.

Index beiläufig besprochener Wörter¹⁾

Altindisch

étaśa	68
yantúr	8 f.
radhrá	9, Anm. 3

Griechisch

αἰδηλος	50, Anm. 3
ἄμβροτο-	„nicht gerinnbar“ 24, Anm. 2
διάκτορος	52 f.
εὐρώς	59, Anm. 1
κλυτόπωλος	48
μάστιγο-, μάστιγο-	55
οὔλος	12, Anm. 1
πῶλος	48, Anm. 2
ψυχή	56, Anm. 2

Lateinisch

nex f.	13 f.
--------	-------

¹⁾ Im Inhaltsverzeichnis bereits genannte sind nicht aufgeführt.